

دجنبر 2021م
جمادى الأولى 1443هـ



تصدر عن مركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات

دورية إلكترونية، أكاديمية محكمة، فصلية، تهتم بقضايا العلوم الإنسانية والاجتماعية

شارك في هذا العدد:

محمد سليماني
محمد عزوز
سائر بصمه جي
علي بن العجمي العشي
مراد بوكريعة
امحمد رحماني
محمد السباعي
أم كلثوم أگزناي
جهاد الصاخي
ياسين بن روان
نور الدين برحو
عثمان كضوار



مركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات - مفاد -
mafadcenter@gmail.com
العنوان البريدي (باسم مدير المجلة):
ص ب 6256 الأدارسة (30040) فاس المغرب
البريد الإلكتروني:
dakhaeir@gmail.com
تتوفر أعداد المجلة على:
www.dakhaer.islamanar.com
www.nashiri.net
https://archive.org/details/dakhaeir_hs

ISSN: 2458_7168



دورية إلكترونية، أكاديمية، محكّمة،

تصدر مرتين في السنة. تهتم بقضايا العلوم الإنسانية والاجتماعية.

تفتح أبوابها في وجه الباحثين والأساتذة الجامعيين لنشر دراساتهم العلمية الأصيلة ذات الصلة بقضايا الأدب، واللغات، والإعلام، والعلوم الشرعية، والتاريخ، والأنثروبولوجيا، والآثار، والتراث، والاقتصاد، والجغرافيا، والتربية، والفنون...



المجلة مصنفة بقواعد بيانات معامل التأثير العربي - أرسيف


مجلة
ذخائر
للعلوم الإنسانية
تصدر عن مركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات

قواعد النشر

يشترط في البحوث المقدمة للنشر في المجلة أن تكون أصيلة ولم يسبق نشرها، وألا تكون مستلة من عمل أكاديمي (أطروحة أو رسالة)، وألا تكون موضوع مساهمة في نشاط علمي سابق.

تعنى المجلة أيضا بنشر الترجمات، والقراءات، ومراجعات الكتب، وعروض الأطروحات، والمتابعات العلمية حول المؤتمرات، والندوات، والنشاطات الأكاديمية الحديثة، ذات الصلة بالحقول المعرفية التي تدخل في نطاق اختصاصها.

يرفق كل بحث بملخصين، أحدهما بلغة الدراسة، والثاني باللغة الإنجليزية، يتراوح بين مائة وثلاثمائة كلمة، وبكلمات مفاتيح بالعربية والإنجليزية لا تقل عن ثلاث ولا تتجاوز خمسة، وبالسيرة الذاتية للباحث.

ترسل البحوث مطبوعة، ومضبوطة، ومراجعة بدقة إلى البريد الإلكتروني للمجلة.

لا ينبغي أن تقل عدد كلمات البحوث والدراسات عن خمسة آلاف كلمة ولا تتجاوز ثمانية آلاف كلمة، بما في ذلك الملاحق والأشكال المرفقة. أما قراءات الكتب، وعرض الأطروحات، والتقارير، فبين ألف وخمسة آلاف كلمة.

ترسل الجداول، والصور، والخرائط، والأشكال المرفقة في ملفات مستقلة، ويشار في أسفل الوثيقة إلى عنوانها، ومصدرها؛ مع تحديد موضعها في المتن.

تتقيد البحوث على مستوى الحواشي بترقيم آلي تسلسلي متجدد، خاص بكل صفحة، ومثبت في أسفلها، ولا يقبل نظام الإحالات داخل المتن.

تعتمد الأصول العلمية المتعارفة في التوثيق على الشكل الآتي: اسم المؤلف، وعنوان الكتاب، واسم المحقق، أو المترجم؛ إن توفرا، ثم اسم الناشر، أو دار النشر، ومكانها، ورقم الطبعة، وتاريخها، ثم رقم الصفحة. وإذا تعلق الأمر بمساهمة ضمن كتاب (تأليف مشترك أو أعمال مؤتمرات وندوات)؛ فيذكر اسم الكاتب، وعنوان المساهمة، وموضوع التأليف المشترك، أو المؤتمر، والجهة الناشرة، أو منسق فريق التأليف، ثم دار النشر، ومكانها، ورقم الطبعة،



وتاريخها، ثم رقم الصفحة. أما بالنسبة للمجلات؛ فيذكر اسم الكاتب، وعنوان المقال، ثم اسم المجلة، والجهة التي تصدرها، وعددها، وتاريخه، فرقم الصفحة. وفي لائحة المراجع تحدد أرقام الصفحتين الأولى والأخيرة بالنسبة لمقالات المجلات، ومساهمات الأعمال المشتركة.

تختم كل دراسة بقائمة المصادر والمراجع مرتبة ترتيبا هجائيا حسب أسماء الشهرة، أو ألقاب المؤلفين.

تختص هيأة تحرير المجلة بإجازة، أو رفض قراءات الكتب، وعروض الأطروحات، وتقارير الأنشطة العلمية. كما تختص بالفحص الأولي للبحوث والدراسات، وتقرر مدى أهليتها للتحكيم.

تخضع جميع البحوث، بعد إجازتها من هيأة التحرير، للتحكيم العلمي على نحو سري. وللمجلة؛ بناء على رأي المحكمين، أن تطلب إجراء تعديلات شكلية، أو شاملة على البحوث قبل الحسم في قبولها النهائي.

تبلغ المجلة قرارات الرفض إلى المعنيين بها، وهي غير ملزمة بإبداء أسباب الرفض.

تعبر المواد المنشورة عن آراء أصحابها، ويتحملون كامل المسؤولية في صحة البيانات، ودقة المعلومات، والاستنتاجات.

تطبع البحوث بخط من نوع: Traditional Arabic، مقاسه: 16 في المتن، و14 في الهامش، بمسافة عادية بين الأسطر، والعنوان الرئيسي: Traditional Arabic 16 Gras، والعناوين الفرعية: Traditional Arabic 14 Gras. أما البحوث باللغتين الفرنسية، أو الإنجليزية، فتكتب بخط من نوع: Times New Roman مقاسه: 14 في المتن، و12 في الهامش. أما مقاييس حواشي الصفحات؛ فتضبط كما يلي: أعلى: 02، أسفل: 02، يمين: 02,50، يسار: 02، رأس الورقة: 01,50، أسفل الورقة: 01,25.

المحتويات

9

افتتاحية

11

دراسات

12

الطب الاستعماري الفرنسي بقبائل بولمان المغربية خلال فترة الحماية

(1956 -1912)

د. محمد سليماني

29

التكافل الاجتماعي لدى فقهاء المغرب الأقصى في مواجهة الأوبئة والمجاعات

ذ. محمد عزوز

45

مفهوم الذرة من منظور علماء الطبيعة العرب بين القرنين (14-9م)

د. سائر بصمه جي

71

العالم الإسلامي وإمكانات الفعل الحضاري - في ظلّ جائحة كورونا -

أ.د. علي بن العجمي العشي

93

الإمام أبو الحسن علي بن سعيد الرجراجي رحمه الله ومنهجه في شرح المدونة وحل مشكلاتها

ذ. مراد بوكريعة

119

التحرش الجنسي بالأطفال في منظور الفقه المالكي

ذ. امحمد رحماني

151

الأحكام الاعتقادية في «محرر» ابن عطية



ذ. محمد السباعي

185

كرامات أولياء الرحمن وخوارق أدعياء الشيطان: فصل وبيان

ذة. أم كلثوم أگزناي

216

الوظيفة الأخلاقية والجمالية للحوار من خلال قصص موسى عليه السلام: سورة طه نموذجا

دة. جهاد الصاخي

232

معالم التجديد الأصولي عند الدكتور حسن الترابي دراسة نقدية

ذ. ياسين بن روان

257

أطروحات ورسائل

258

تقرير حول أطروحة بعنوان: «إدارة العمل الاجتماعي في الحضارة الإسلامية»

د. نور الدين برحو

267

قراءات في كتب

تقديم لكتاب: «القواعد الأساس لعلم مقاصد الشريعة» للدكتور أحمد الريسوني

د. عثمان كضوار



افتتاحية

تطل مجلة ذخائر للعلوم الإنسانية من جديد على قرائها الكريم بعددها الحادي عشر الذي يزخر بباقة من الأبحاث المتنوعة. ويسعدنا أن نهديها إلى القراء والكتاب والباحثين الذين دأبوا على مواكبة ودعم المجلة. نتوجه بالشكر الجزيل والثناء الجميل إليهم جميعا وإلى كافة المشاركين والمحكمين وأعضاء هيأة الإدارة والتحرير. نثمِّن جهود الجميع، ونمتن لجليل أعمالهم، وسديد أفكارهم، وما اقتطعوا من أوقات راحتهم، وما تجشموا من عناء وصبر ليسموا لواء العلم خفاقا، ويزكو خراج أبحاثه نتاجا رصينا في متناول من يطلبه.

أيها الباحثون الأفاضل،

إننا في هيأة التحرير، نتلقى أوراقا وبحوثا كثيرة، ومن ضمنها عدد غير يسير لا يستوفي الشروط المرسومة لسياسة النشر بالمجلة. لذا، نجد أنفسنا ملزمين بتذكير السادة المشاركين، الراغبين في نشر أبحاثهم أن يراعوا في إنجازها ما يلي:

- التقيد التام بقواعد نشر المجلة المنصوص عليها في صفحاتها الأولى فيما يرتبط بالجانب الفني والتقني.

- مراعاة التميز والتجديد والإبداع في اختيار مواضيع الأبحاث والدراسات من حيث المضمون.

- اتباع منهج علمي دقيق وواضح في تناول شتى القضايا، مع ضبط قواعد التوثيق والتهميش المحددة من قبل المجلة، والتزام الأمانة العلمية، والموضوعية والتجرد، وتقرير أبرز خلاصات ونتائج الظاهرة المدروسة في نهاية الورقة العلمية، على مستوى المنهج.

كما يرجى منهم الحرص على تقديم المادة العلمية في وعاء لغوي سليم، خال من الأخطاء المطبعية والإملائية والنحوية والأسلوبية...

ومن شأن الالتزام بتوجيهات هذا التذكير أن ترفع من قيمة وجودة الأعمال البحثية، وأن تزيد من الطلب عليها في بورصة الأبحاث، وقواعد البيانات العلمية الدولية.



هذا، ونجدد شكرنا لكل من يسند ظهر المجلة بالثقة والوفاء، والله نسأل أن ينعم علينا برضاه وعفوه، ويشملنا بعطفه وعونه، وينير بصائرنا ومسالكنا، ويكلل أعمالنا بالفلاح في الدنيا والآخرة، إنه سميع مجيب.

فاس في: 03 جمادى الأولى 1443 هـ / 08 دجنبر 2021م

مدير مجلة ذخائر للعلوم الإنسانية:

الدكتور عبد الباسط المستعين



دراسات
Studies



الطب الاستعماري الفرنسي بقبائل بولمان المغربية خلال فترة الحماية

(1912 -1956)

The French colonial Medicine in Moroccan Boulmane tribes during the protectorate period (1912-1956)

د. محمد سليماني

الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين فاس / مكناس - المغرب

ملخص:

ركزت السياسة الصحية الفرنسية بالمغرب خلال فترة الحماية – إلى جانب المحافظة على سلامة وحياة الفرنسيين والأجانب المقيمين، وتوفير وسائل الوقاية والعلاج لهم- على إرساء الخدمات الصحية ذات الطابع البراغماتي، بغية توفير الشروط الموضوعية للاختراق السلمي من جهة، واستغلال اليد العاملة المغربية والاستفادة منها في المشاريع الاقتصادية الاستعمارية داخل البلاد من جهة أخرى، وفي الوقت ذاته إظهار فرنسا بمظهر المتوفق الحضاري، كما حرصت هذه السياسة الطبية الكولونيالية أيضا على ضمان بيئة سليمة تكفل للاستعمار ظروفا صحية تساعد على الاحتلال أولا، واستغلال موارد البلاد المتنوعة ثانيا.

الكلمات المفتاحية: السياسة الصحية الفرنسية، فترة الحماية، السياسة الطبية الكولونيالية، الاحتلال، استغلال موارد البلاد.

Abstract:

During the French protectorate period, health policy focused on both preserving the safety and life of the French and foreign residents and providing the means of prevention and treatment for them. In addition, the policy aimed to establish pragmatic



health services in order to prepare relevant conditions for a peaceful control and to exploit Moroccan workforce for the implementation of colonial economic projects in the country and to present France as a civilized power. Also, this colonial health policy tried to ensure an appropriate environment of health safety which could mainly reinforce the occupation and exploit the diverse resources of the country.

Keywords: Colonial, French, Health Policy, Protectorate Period, Occupation, Exploiting Resources, Morocco.

مقدمة:

لقد اعتبر الفرنسيون القطاع الصحي كجهاز لخدمة التغلغل الاستعماري وتسهيله، وتحسين ظروف استغلال خيرات القبائل المغربية ومنها قبائل بولمان المتواجدة في قلب الأطلس المتوسط، بالإضافة طبعا للسهر على صحة المقيمين من الفرنسيين، وضمان بيئة سليمة تكفل للاستعمار ظروفا صحية تساعد على الاستغلال، وتضمن له معينا لا ينضب من اليد العاملة، وتهدف هذه الدراسة إلى إبراز المقومات الطبيعية والبشرية لهذه القبائل المغربية وكيفية مواجهتا للأمراض قبل خضوعها للاستعمار الفرنسي، ثم كيف وظف هذا الأخير الطب كآلية لاستغلال ثروات القبيلة وتسهيل السيطرة عليها، وسنحاول مقاربة هذا الموضوع من خلال أربعة محاور أساسية.

المحور الأول: المعطيات الطبيعية والبشرية لقبائل بولمان

1- طبيعيا: تنتمي قبائل بولمان إلى منطقة الأطلس المتوسط، وهي مناطق جبلية تختلف عن باقي المناطق الجبلية الأخرى بالمغرب، تتميز خصائصها الطبيعية وظروفها المناخية بالتنوع والتشابه في أحيان كثيرة، وبسبب ارتفاعها الكبير عن سطح البحر(حوالي 1560m) وسيادة طابعها الجبلي، فهي منطقة تكثر فيها المراعي والمنتجعات، تعتمد ساكنتها الناطقة باللغة الأمازيغية بشكل كبير في اقتصادها على تربية الماشية وبعض الزراعات المعيشية، منذ القدم وسكانها يتميزون بكثرة الترحال وعدم الاستقرار، ويستغلون منطقتهم حسب فصول السنة، ففي فصل الشتاء يرحلون بماشيتهم في اتجاه السهول والهضاب المجاورة حيث توفر الكلأ لماشيتهم واعتدال درجة الحرارة مقارنة بالجبال التي تعرف انخفاضا كبيرا لها، بالمقابل يعودون في فصل الصيف إلى مناطقهم الجبلية لتوفر الماء



والكلأ وملائمة الظروف الطبيعية للعيش لهم ولماشيتهم، تستقر وتستوطن بمنطقة بولمان ستة قبائل كبرى وهي: ألميس مرموشة، المرس، أيت أيوب، سكورة، كيكو، وأولاد علي يوسف، ونظرا لما يحضى به الموقع الجغرافي لكل قبيلة من أهمية كبرى في تنميتها، ومساهمته في نموها وتطورها، وتحديد الوظيفة المميزة لها، إذ الإنسان جزء لا يتجزأ من الطبيعة، والطبيعة هي الموطن والمنشأ والمأوى والحاضن لابتكارات ونجاحات وإخفاقات الإنسان، فلا أحد يمكن له أن ينكر هذا الأمر، وفي نفس السياق يبين لنا المؤرخ عبد الله العروي ذاك التفاعل الحاصل بين الإنسان والبيئة كيفما كانت الأحوال قائلا: «لا بد للإنسان أن يتأثر بكل ما يحيط به في المنطقة التي يعيش فيها، إذ يتأثر حتما بما يحيط به، كما أن تلك المشاريع بعد إنجازها تترك آثارا ثابتة في الرقعة الأرضية التي أنجزت فيها»[1].

2- بشريا:إن دراسة تاريخ القبائل المغربية عامة، وقبائل الأطلس المتوسط وخاصة قبائل منطقة بولمان، لم تحظ بأي اهتمام ولا يعرف عنها إلا القليل، عكس بعض القبائل الأخرى والمدن المغربية التي تعددت حولها الدراسات والأبحاث التاريخية، خصوصا وأن تيار البحوث المنوغرافية قد أصبح يمثل أحد أبرز اتجاهات المدرسة التاريخية المغربية الحديثة، دون أن ننسى أن أغلب الدراسات الاستعمارية ركزت اهتمامها على القبائل، وأولت ظواهر وتنظيمات المجتمع المغربي القبلي تأويلا يساير أهدافها الاستعمارية [2]، وهذا ما يفرض علينا كباحثين المساهمة في كتابة تاريخنا بالرجوع إلى خصوصيات مجالاته المتعددة التي تعتبر في النهاية مجموع التواريخ المتلاحقة في تفردها وخضوعها لمنطق التفاعل الذي تعكسه تشكيلاتها الاقتصادية والاجتماعية، ومن هنا يمكن أن نطلق عليه «التاريخ المحلي» الذي يعتبر «علامات في التمثل الجمعي عن الأرض»[3] من قبل ساكنة في علاقاتها بباقي مكونات المجالات البعيدة والمشكلة في نهاية المطاف للبلد.

وما ينبغي معرفته والإشارة إليه بخصوص هذه المنطقة، هو ما أورده أبو عبيد الله البكري في كتابه: «المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب» وبالضبط عندما تحدث عن أهم التجمعات القبلية المتواجدة على الطريق الرابطة بين فاس وسجلماسة، إذ يقول في هذا الشأن: «... ومنه إلى مطماطة

(1) - العروي، عبد الله، مفهوم التاريخ: الألفاظ والمذاهب، المفاهيم والأصول، منشورات المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 4، 2005، ج. 2، ص253.

(2) - أنور، مصطفى، المقاومة المسلحة والحركة الوطنية في الأطلس المتوسط الأوسط الشمالي مابين سنتي 1911و1956- قبائل أيت يوسي وأيت سغروشن ومرموشة، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، 2012، ج. 1، ص45.

(3) - Bertrand, Muller, Ecrire l’histoire locale: le genre monographique, Revue d’histoire des Sciences Humaines, N°.9, 2003, p. 39.



أمسكور بلد كبير على نهر ملوية، وهو بلد كثير الزرع سقي كله من نهر ملوية، كثير البقر والغنم وبها جامع وسوق مرحلة، ومنه إلى موضع يقال له سوق ألميس مرموشة، فيه سوق ومسجد وحواليه مياه سايحة، عامرأهل، كان لمدين بن موسى ابن أبي العافية مرحله...»[1].

ومن هنا يتبين على أن قبيلة «ألميس مرموشة» والتي تعتبر القلب النابض لأقاليم بولمان يعود تعميرها على الأقل إلى عهد مدين بن موسى ابن أبي العافية، كما كانت لها أهمية إستراتيجية وطبيعية ملائمة أهلتها لأن تنال نصيبها من الاستقرار البشري الذي يمكن أن نرجعه على الأقل إلى حدود القرن العاشر الميلادي أي عصر أبي عبيد الله البكري.

إن النظام القبلي متأصل في هذه المنطقة ويلعب دورا فعالا في تنظيم السكان وتسيير شؤونهم الاقتصادية والاجتماعية وحتى السياسية، وهكذا فتحديد أصول التجمع القبلي الذي تتشكل منه قبائل مرموشة ليس بالأمر السهل، ومن الصعوبة بمكان تحديده نظرا لتعدد الآراء وتضاربها، فالبحث في أصل تجمع منطقة معينة هو الإجابة عن أهم الإشكاليات التي ترتبط بالتاريخ العام أو التاريخ الوطني، وبالنسبة لهذه المنطقة فيقول عنها ابن خلدون: « ويسكن هذا الجبل من البرابرة أمم لا يحصيهم إلا خالقهم حسب ما يأتي ذكره،... وهذا الجبل مطل على هذه البلاد كلها، وهو قليل الثنايا والمسالك في هذه الناحية الغربية إلى أن يسامت نهر ملوية فتكثر ثناياه، وفي هذه الناحية منه أمم المصامدة ثم هيتاتة ثم مسكورة ثم قبائل صنهاجة، وفي آخر هذا الجزء بعض قبائل زناتة، ويتصل به كذلك في جوفيه جبل أوراس وهو جبل كتامة...»[2].

كانت المواطن الأصلية لقبائل بولمان في أقصى الجنوب، وفي سنة ١٠٩٤ هجرية، كانوا بملوية العليا بجبل العياشي، وقد أنزلهم السلطان مولاي إسماعيل بالأطلس التوسط لحفظ الأمن بجزء من ربوعه وبالأخص لحراسة الطريق الرابطة بين فاس وتافيلالت[3].

(1) - البكري، أبو عبيد الله، المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ص 147.

(2) - ابن خلدون، عبد الرحمن، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، مطبعة دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1962، ج. 1، ص35.

(3) - العلوي، التقي، أصول المغاربة - القسم البربري- اتحادية أيت يدراسن، مجلة البحث العلمي، ع. 24، يناير 1975، صص 74 – 75.

المحور الثاني: الأشكال التقليدية للمداواة والتطبيب بالمغرب قبل فترة الحماية:

عمل المغرب منذ العصور القديمة على تدبير أحواله الصحية والتخلص من الأمراض التي تلم به بشتى الطرق والوسائل، سواء كانت سحرية أم عقلانية، وبذلك اعتبرت المداواة سابقة في وجودها للأطباء، والأطباء بدورهم سبقوا في وجودهم المؤسسات الطبية، ولذلك ارتبط الطب وتاريخه بالإنسان وحده دون سائر الكائنات الحية، فكان تطورهما نابع من تقدم الإنسان ورفاهيته، وانحطاطهما مرتبط بما يصيب المجتمع من نكبات[1].

وقبل دخول الاحتلال الفرنسي، لم يكن المغرب يتوفر على جهاز لحفظ الصحة، أو إدارة تتعهد الناس بالعلاج والتطبيب، بل ظلت الأوبئة والأمراض تعيث في أنحاء البلاد وتذهب بالكثير من سكانها. ولا يعني هذا البتة، أن سوق الطب كانت كاسدة في البلاد، إذ وجد بالمغرب أطباء طبقت شهرتهم الآفاق، ذكرهم الكانوني في مخطوط خصصه لتاريخ الطب في دول المغرب، ومن الأطباء الذين شاع ذكرهم الوزير الغساني الذي كان طبيبا لأحمد المنصور الذهبي والذي خلف مؤلفين شهيرين هما: «الروض المكنون في شرح رجز ابن عزرون» و«حديقة الأزهار في ماهية العشب والعقار»، وعبد الرحمان الفاسي الذي كان طبيبا بما يسعه معنى هذه الكلمة، وله مؤلفات عديدة أشهرها: «الأقنوم في مبادئ العلوم»، وفيه عقد فصولا لفن الجراحة وفن الصيدلة والطب الذي يعتمد على الرقى والطلمسات[2].

وقد استغرب الفرنسيون وغيرهم من الأوربيين وهم ينزلون بالمغرب، بعد توقيع معاهدة الحماية، مما كان يستعمله المغاربة من وسائل العلاج ودرء الأمراض، إذ ألفوهم يجترون طرق العلاج التي وجدوا عليها آباءهم، متشبثين بما تبقى مما أكل عليه الزمن من الوصفات التي تعود في معظمها إلى عهود خلت، وهي وصفات اصطبغت، أمام ما حاق بالطب من الانتكاس وتوقف الاجتهاد، بما يشبه المزيج من التعاويذ والسحر والخرافات والرقى والتمائم والتنجيم «حتى أصبح من المستحيل التمييز بين الطقوس السحرية والطقوس الطبية»[3].

(1) - بلكامل، البيضاوية، الوضع الطبي بالمغرب في بداية فترة الحماية من خلال تاريخ الطب العربي بالمغرب لمحمد بن أحمد العبدي الكانوني، مجلة المناهل، ع. 89 -90، منشورات وزارة الثقافة المغربية، الرباط، يونيو 2011، ص 301.

(2) - رويان، بوجمعة، الطب الكولونيالي الفرنسي بالمغرب 1912- 1945، نشر مطابع الرباط نت، 2013، ص 81.

(3) - الطب الكولونيالي الفرنسي بالمغرب 1912- 1945، م س، ص 83.



لقد اعتمد المغاربة على وسائل الطب التقليدي في مداواة أمراضهم، فلعلاج الحمى بمناطق الأطلس المتوسط التي كانت تنتمي لها قبائل بولمان، كانت توضع على رأس المريض خبزة من عجين الذرة، ثم يعصب رأسه بخرقة مغطوسة في الحناء، وبعد لحظات تزال العجينة من على رأس المصاب، وترمى لكلاب الدوار لكي يأكلوها[1]، ولعلاج مرض الزهري كان المريض يقوم باستسفاف مسحوق الكامون كل يوم لمدة خمسة عشر يوما[2].

وبما أن المجتمع المغربي خلال هذه الفترة كان يعاني من عدة اختلالات اجتماعية واقتصادية وسياسية، لم يكن القطاع الصحي يخرج عن هذه القاعدة، إذ وصف أحد الاستعماريين وهو روبير دوربري Robert Dorbré خراب الأجساد بمنطقة الشاوية خلال جولته بين الدار البيضاء ومراكش في قوله: « جروح مقيحة، مفاصل منتفخة، أعضاء مشوهة بفعل كسور سيئة المعالجة، جفون منتفخة، مقل مصابة بشكل خطير، أورام جلدية، كثير من الأطفال ببطون منتفخة، وأحيانا شيوخ يعرجون ويمشون بصعوبة»[3].

كما اعتقد روبير دوربري Robert Dorbré وجود أمراض السل، والسرطان، والطفيليات الجلدية، والرمود الحسية، والكسور القبيحة، وحمى المستنقعات المزمنة بمنطقة الرحامنة [4]، واكتشف الطبيب ميرات Murat الذي كان يسير المستوصف الذي فتح بفاس زمن التدخل السلمي أجساما متآكلة بحمى المستنقعات، هذا المرض الذي عرفته جريدة السعادة بكونه « مرض خطير يظهر على الإنسان بارتفاع درجة حرارته الطبيعية مع الرعشة واشتداد وجع الرأس وتصبب العرق ووجود التعب في كل حركة... وهو عبارة عن تسلط الميكروبات الغريبة على دم الإنسان تعرف بالهيماتوزوير... أما وقت انتشار هذا المرض فيبتدئ من شهر ماي إلى غاية شهر نونبر، حيث تكون الأجساد منهوكة

(1) - Corjon, François, Maladies, Soins, Rites magiques de protection ou l'expulsion du mal chez les enfants du Moyen Atlas, BEPM, N°: 121, Mai 1932, p. 251.

(2) - Arnaud, Lembert, Comment les Marocains soignaient jadis leurs maladies vénériennes, Revue Maroc-Médical, Décembre 1950, p.1064.

(3) - Rivet, Daniel, Lyautey et l'institution du protectorat français au Maroc, 1912-1925, édition L'Harmattan, Paris, 1988, T. 2, p. 225.

(4) - Ibid, p.105 .



بالإسهال ومجروفة دوريا بحمى التيفويد Thyphoide نتيجة هذه العلل الثلاث التي غذتها المعالجة السيئة التي دنست واد فاس في عالية المدينة» [1].

وقد انتشرت بالبلاد خلال هذه الفترة عدة أمراض أهمها بالإضافة إلى حمى التفويد والحصبة Rougeole[2]، الجذري الذي خلف سبع حالات إصابة في فاس سنة 1920، ومرض الطاعون الذي كانت له مخلفات كثيرة بمنطقة دكالة، إذ قدر عدد ضحايا هذا المرض في تلك الفترة ب 14.000 مريضا في غضون شتاء 1911م، وكذلك في مدن البيضاء وأسفي ومنطقة عبدة [3]، كما انتشر أيضا بالرباط حيث لم يتم استئصاله قبل سنة 1917 [4]، بالإضافة لمرض التيفوس الذي أصاب عشرات الأشخاص في الحواضر الكبرى كالرباط والبيضاء والقنيطرة بسبب اعتماد الطب على أساليب كانت متبعة في القرون الوسطى[5]، بحيث لم يكن هناك طب بالمفهوم الحديث للكلمة سواء من حيث جودة ونوعية العلاج أو من خلال الغياب الشبه التام للأماكن المخصصة له، وبذلك كانت إدارة الحماية تدرك صعوبة المهمة الملقاة على عاتقها في المجال الصحي بالمغرب، وهو ما جعلها تتخذ من جملة « تحسين المستوى الصحي للسكان» شعارا لها لإبهار المغاربة بما حققه الأوربيون في المجالات العلمية وإبراز تفوقهم، وكانت هذه الخطة وسيلة للتوغل السلمي في المجتمع المغربي وكسب ثقة أفراده [6].

المحور الثالث: المشروع الصحي الكولونيالي بالمغرب خلال فترة الحماية

لقد شرع رواد الفكر الاستعماري الأوائل ومنظريه في وضع تصورات ومخططات ومناهج وأساليب للتسرب السلمي، تستبعد من جهة المواجهات العسكرية واللجوء إلى العنف والقوة، ومن جهة أخرى السعي إلى إيجاد حلول توفيقية مع الدول المهتمة والمعنية بالقضية المغربية، وذلك بمنحها امتيازات

(1) - ريفي، دانيال، الطب الاستعماري أداة استعمارية متسامحة لمراقبة السكان، ترجمة عزوز هيشور وعبد القادر مومن، مجلة أمل، ع. 6، 1995، ص 109.

(2) - Lyautey et l'institution du protectorat français au Maroc, op.cit., p.109.

(3) - Bulletin officiel du protectorat, 1914, pp. 551 – 562.

(4) - Ibidem.

(5) - Gaud, Gandini, Politique de santé publique au Maroc, 8 Mars 1955, Document du C.H.E.A.M, N°: 2456, p. 2.

(6) - Ibidem.



وترضيات في أماكن أخرى مقابل غضها الطرف على تفرد فرنسا باحتلال المغرب لاستكمال سيطرتها وهيمنتها على بلدان شمال إفريقيا بأكملها المطلة على ضفة البحر الأبيض المتوسط المقابلة للضفة الأخرى للبلدان الأوربية المتوسطية [1]، ونجد في مقدمة هؤلاء الرواد رايموند طوماسي Raymond Thomassy الذي وجه تقريرا إلى حكومة بلاده يقول فيه: «... على فرنسا أن تبادر إلى التعرف على ساحة المعركة حيث تنتظرها مصائر تزداد مجددا كلما كانت أقل دموية، وانتصارات تزداد رسوخا كلما نيلت بأسلحة سلمية، والعلم هو أحد هذه الأسلحة وأول سلاح ينبغي توظيفه، لأنه هو الذي سيعمل على تعبيد الأرضية التي ينبغي الزحف إليها» [2].

على أساس هذه التوجهات التي توصي بتوظيف العلم والمعرفة لخدمة الأهداف الاستعمارية، عملت سلطات الحماية على تجنيد وتشجيع العديد من الجامعيين والأطباء والمهندسين للقيام بجولات داخل المغرب يخترقونه طولا وعرضا في لبوس شتى، وبتقمص شخصيات إسلامية تحظى من لدن المواطنين المغاربة سواء في البوادي والحواضر بالتوقير والاحترام[3]، وبهذا التنكر والتحايل تمكن نفر من هؤلاء الفرنسيين من إنجاز دراسات وبحوث حول البلاد، أرضا، وشعبا، وتاريخا، وعادات وتقاليد، ونظام الحكم وعلاقاته بالمحكومين[4].

وفي بداية عمله بالمغرب، بعث الجنرال ليوطي[5] برقية مخاطبا الطبيب «كاليبني»: « أرسلوا لي أربعة أطباء، أرجع لكم أربعة فيالق»، ومن هنا يتبين أن ليوطي كان يعي جيدا الدور الطلائعي لسلك

(1) - بناني، محمد، آثار المعاهدات الدولية المبرمة خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين على سيادة الدولة المغربية، أشغال الجامعة الصيفية المنظمة بمدينة المحمدية، يوليوز 1987، ج. 2، ص 103.

(2) - عياش، جرمان، التاريخ والاستعمار، بحث نشر ضمن مجموعة من الدراسات بعنوان: «دراسات في تاريخ المغرب»، منشورات الشركة المغربية للناشرين المتحدين، الدار البيضاء، 1986، ص 13.

(3) - زكي، مبارك، الطب الاستعماري من عمل إنساني إلى أداة للتسرب الاستعماري السلمي، بحث نشر ضمن اليوم الدراسي المنظم من طرف المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية تحت عنوان: «تاريخ الاستعمار والمقاومة بالبادية المغربية خلال القرن العشرين، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 22، تنسيق المحفوظ أسمهر، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط، 2010، ص 8.

(4) - بوطالب، إبراهيم، البحث الكولونيالي حول المجتمع المغاربي في الفترة الاستعمارية، نشر ضمن أعمال: «البحث في تاريخ المغرب: حصيلة وتقويم»، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 14، 1989، ص 116.

(5) - هو أول مقيم عام فرنسي بالمغرب.



الأطباء في حملته الاستعمارية على المغرب، فإلى جانب الدور الاستخباراتي الذي لعبه هؤلاء، كان لهم بالغ الأثر في عملية التقرب من الأهالي، وضمان بيئة صحية سليمة لتحرك الجيوش الغازية.

إن المغرب قبيل الاستعمار كان يعرف دورات مميتة من الأوبئة والقحط، كادت العديد منها أن تدفع بالمغاربة إلى حافة الانقراض، لولا سياسة الحجر الطبي التي مورست منذ القدم لتطويق تلك الأمراض ذات الفتك الجماعي(1)، لكن مع قدوم المحتل سواء الفرنسي في المنطقة السلطانية، أو الإسباني في المنطقة الخليفية، سوف تعرف الوضعية الصحية والغذائية للمغاربة تحولات جذرية، كان لها الأثر الكبير على التزايد المطرد في معدلات التكاثر الطبيعي وارتفاع عدد السكان، الذي كان مطلبا ملحا للرأسمالية الاستعمارية في بحثها عن «قوة عمل» بشرية لمشاريعها وطموحاتها التوسعية بالمغرب(2).

لقد دافع مؤرخو النزعة الاستعمارية عن الظاهرة الكولونيالية مبرزين الجوانب التي استفادت منها الشعوب المستعمرة، ومنها الطب الاستعماري، إلا أن مؤرخين آخرين تصدوا لمزاعم هؤلاء وأطروحاتهم، ومن بينهم محررو كتاب « الطب الإمبريالي.»(3)، الذين شرعوا في طرح عدة أسئلة من قبيل «... هل كان الطب الغربي في المستعمرات حقا طبا عقلانيا وإنسانيا كما يدعي الكثيرون؟ وهل يعد حقا إحدى فوائد الإمبريالية التي لا يمكن إنكارها؟ ألا يمكن أن يكون هذا الطب في الحقيقة سلاحا آخر من ترسانة الأسلحة الإيديولوجية للحكم الأجنبي التي يستخدمها في محاولته للهيمنة؟ لمصلحة من استخدم هذا الطب؟ هل كان أساسا لمصلحة أفراد الإدارة الاستعمارية والجيش؟ أم لمصلحة شعوب المستعمرات أو الإثنين معا.»(4).

لمقاربة هذه الأسئلة ومحاولة الإجابة عنها، يمكن القول بأنه إذا كان جل الأطباء قد قاموا بواجبهم المهني والإنساني حسب ما يمليه عليهم ضميرهم، فإن هناك أطباء آخرين تم توظيفهم لأغراض سياسية أو عسكرية أو دبلوماسية أو تجسسية، حيث عهد إليهم بالتسرب إلى داخل البلاد

(1) - منصف، يوسف، هكذا راهن الاستعمار على الأطباء والراهبات لاختراق المجتمع المغربي، مقال نشر بجريدة المساء، ع. 2383، الملف الأسبوعي ليومي السبت والأحد 24-25 / 05/ 2014، ص7.

(2) - هكذا راهن الاستعمار على الأطباء والراهبات لاختراق المجتمع المغربي، م س، ص 7.

(3) - أرنولد، دافيد، الطب الإمبريالي والمجتمعات المحلية، ترجمة مصطفى إبراهيم فهمي، سلسلة عالم المعرفة الكويتية، ع. 236، نشر المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بدولة الكويت، غشت 1998، ص 6.

(4) - الطب الإمبريالي والمجتمعات المحلية، م س، ص 7.



والاحتكاك بشرائحها الاجتماعية، وربط علاقات ودية مع الحكام ورجالات المخزن وأعيان المدن والقبائل، مما أتاح لهم فرصة الإطلاع على أحوال البلاد والعباد، وإعداد تقارير وكتابات وأبحاث وكتب ومقالات صحفية تستفيد منها السلطات الاستعمارية في توجيه وتحديد أساليب التغلغل الاستعماري السلمي(1)، كما تم في نفس الإطار توظيف أطباء عسكريين من مختلف المراتب لمرافقة البعثات الديبلوماسية لدى سلاطين البلاد، فأعدوا عنها خلال رحلاتهم دراسات جغرافية وخرائط عسكرية وتقارير سياسية واستخباراتية، وبهذه المهمات حول هؤلاء الطب عن وجهته الإنسانية والنبيلة إلى طب أصبح كأداة للتغلغل الاستعماري، وسيزداد نفوذ الأطباء العسكريين ويتقوى خلال مرحلة حملات التهدئة العسكرية، أو محاربة القبائل الثائرة والمجاهدة ضد التغلغل الاستعماري العسكري بالبوادي(2)، وبالتالي حول هؤلاء الأطباء مهنة الطب من وجهتها الإنسانية النبيلة، إلى أداة للتغلغل الاستعماري، إذ سيلعبون دورا مهما في تعبيد وتسهيل طريق الاحتلال والهيمنة العسكرية طبقا للسياسة والخطط التي وضعها الجنرال ليوطي، هذا الأخير اعتبر أن الطبيب يعد أداة قيمة وفعالة للاستقطاب والاحتواء، واعتبر أن «طبيبا واحدا يمكنه معادلة فيلق عسكري»(3)، وشرح أفكاره هاته بوضوح في المقدمة التي تصدرت كتاب أحد الأطباء العسكريين، إذ جاء فيها: «أفكاري حول أهمية الطبيب في المستعمرات ووظيفته ومساهمته في عمليات التهدئة معروفة... فكثير من سوء الفهم يزول بمجرد ما تحصل الثقة ويتم التفاهم... ولا أحد أفضل من الطبيب لبناء هذه الثقة، إنها تتحقق بين عشية وضحاها بمجرد أن يقتنع أحد الأعيان أو الحكام أو أي إنسان عادي بزيارة الطبيب الفرنسي كلما ألم به مرض أو شعر بالآم توجعه، فإذا خرج من عند هذا الطبيب وخفت آلامه، يتم التغلب على الحاجز النفسي مما يسهل الإقدام على القيام بالخطوات الأولى لربط علاقات المودة»(4).

المحور الرابع: دور الطب الاستعماري كآلية لإنجاح وتسهيل استغلال قبائل بولمان:

وتقديرا منه لدور الطبيب في التدخل السلمي، اعتبره الجنرال ليوطي عنصرا أساسيا إلى جانب

(1) - الطب الاستعماري من عمل إنساني إلى أداة للتسرب الاستعماري السلمي، م س، ص 15.

(2) - م ن، ص 15.

(3) - الوزاني، محمد حسن، مذكرات حياة وجهاد، نشر مؤسسة جواد للطباعة والتصوير، الرباط، 1985، ج. 1، ص 174.

(4) - Ocher, Amina, Colonisation et campagne berbère au Maroc, édition Afriquia chark, Casablanca, Maroc, 2002, p. 218.



المعلم في عملية التهدئة، وأضاف قائلا: « في اليوم الذي يقرر فيه أحد الأعيان، أو أحد القواد، أو أحد الفقراء، كيفما كان نوعه الذهاب عند الطبيب الفرنسي، ويخرج من عنده مرتاحا، آنذاك ستتم إذابة الجليد وتوطد العلاقات» [1]، ذلك أن الإنسان المغربي بصفة عامة كان يتردد في الذهاب إلى المستشفى للعلاج على يد الفرنسيين بدعوى أنهم (نصارى)، لذلك كان التأثير الشخصي للممرضات والطبيبات الأوربيات من أهم ما تم التركيز عليه للتوغل وسط المجتمع المغربي، والوصول إلى تغيير نظرة الرجال والنساء على حد سواء إلى أهمية الخدمات الطبية التي يمكن أن تقدمها الطبيبة الأوربية[2].

لقد عبر الجنرال ليوطي غير ما مرة عن إعجابه بالطبيب، ورأى في عمله وسيلة فعالة في نشر وإشعاع الحضارة الأوربية، ويقول في هذا الإطار: « إن الطبيب عندما يزور مناطق ترفض الدخول تحت سيطرتنا، ويجد سكانها عرضة لأمراض فتاكة، فإنه هو الرئيس الأمثل هناك، لأنه يمكن أن يقوم مقام الموظفين وجيوش الاحتلال»[3].

والجدير بالذكر أن سلطات الحماية انصب عملها بعد التعليم على القطاع الصحي، ففي قلب الأطلس المتوسط مدينة خنيفرة أنشأت مستوصفا، وكان هذا المستوصف نقطة التقاء بين المرضى والمنصرين، إذ أصبح منذ النصف الثاني من سنة 1914 جاهزا لفعل كل شيء:

- التقاط المعلومات المختلفة عن المقاومة.

- زرع بذور التناقض والشقاق بين قادة المقاومة.

وللتعرف على المراكز الصحية التي تم إنشاؤها في فترة الحماية بقبائل بولمان، يبين الجدول أسفله هذه المراكز الصحية وسنة تشييدها (الجدول رقم 7)[4]:

(1)- نعيمي، مصطفى، منطقة أزرو على عهد الحماية 1911- 1956: التدخل، البنيات والمقاومة، نشر المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، الرباط، ط 1، 2013، ص 115.

(2) - م ن، ص 115.

(3) - الطب الكولونيالي الفرنسي بالمغرب 1912- 1945، م س، ص 80.

(4) - مصدر هذه المعلومات قسم حفظ الصحة التابع للمندوبية الإقليمية لوزارة الصحة العمومية بإقليم بولمان بميسور.



المراكز الصحية	سنة إنشائها
المركز الصحي ببولمان	1946
المركز الصحي بإيموزار مرموشة	1951
المركز الصحي بكيكو	1952
المركز الصحي بسكورة	1953
المركز الصحي بالنجيل	1955

بدون شك، فقد لعب الطب دورا مركزيا في مساعدة الدول الأوربية – عموما – للسيطرة على المستعمرات، إذ اعتبر الطب كآلية من آليات التفوق التي توفرت في الجانب الأوربي، وظفوها بمنهجية احترافية، وحصلوا بذلك على منفعتين:

_ الأولى هي ضمان بيئة صحية سليمة لتحرك جيوشهم.

_ الثانية تتمثل في توفير أمثل الظروف للاستغلال الاستعماري. [1]

بالإضافة إلى المراكز الصحية، أنشأت سلطات الحماية «المجموعات الصحية المتنقلة Groupe Sanitaire Mobile»، وهي أجهزة طبية اعتمدتها فرنسا في عملية التغلغل السلمي بالمغرب، وهي حسب تعبير ليوطي «مستوصفات متنقلة للفحص والعلاج»، وحسب الأستاذ بوجمعة رويان فإن هذه المجموعات الصحية المتنقلة « كانت تعالج المصابين بالزهري والرمد وغيرهما من الأمراض التي كانت منتشرة بين المغاربة، ولعبت وهي تجوب شعاب البلاد ومفاوزها، دورا مهما في نشر نفوذ فرنسا الطبي، وساعدت بما كانت تتلقفه في جولاتها من معلومات وأخبار، في جعل مصالح الشؤون الأهلية على دراية بما يجري في المناطق النائية، وأمدتها بمزيد من الكشف عن الأراضي التي كانت تتقدم





نحوها الجيوش، في إطار تمشيط الساحة قبل اقتحامها، كما تمكنت تلك المجموعات بما كانت تقدمه من علاجات وأدوية من كسب كثير من السكان المرضى والتقرب منهم حتى ولو كانوا منزوين في أقاصي الجبال.»[1].

لقد كان ليوطي معجبا أيما إعجاب بما كانت الفرق الصحية تقدمه من خدمات وهي تزدلف إلى الناس بما لديها من وسائل العلاج فتملأ صدورهم بالترغيب، يقول ليوطي في هذا الصدد: «لقد قدمت لنا الفرق الصحية المتنقلة خدمات لا تحصى، إذ كانت تنتشر كقاعات تمريض متنقلة... في المجموعات السكنية النائية لتبحث عن الزبون الأهلي وتقيم هناك ما يكفي من الوقت لإنجاز عمل فعال، وأحيانا تتقدم إلى الأمام في مناطق لم يتم التغلغل فيها بعد لتلعب دور الجلب والأخذ بألباب الناس بفعالية أقوى من طلقة البندقية، آه على مجموعاتنا الصحية المتنقلة الرائعة كم أننا مدينون لها بما سهلته من اتصالات وما ساعدت عليه من جلب الناس وكسب عطفهم بل وخضوعهم.»[2]، ورأى الدكتور شاتنيير(Chatinières) في نفس الإطار: «أن المجموعات الصحية المتنقلة وهي تتقدم فيالق الغزو وتسهل تغلغل التأثير الفرنسي وتهيئ البلاد لقبول الحماية.»[3].

لقد كان ليوطي حريصا على عدم إثارة المشاعر الدينية للمغاربة، فهو نفسه رفض ولوج حرم مولاي إدريس مخاطبا أعيان فاس: «أنا لست مؤمنا وغير مسلم، لكني أحترم حرم مولاي إدريس.»[4]، فرغم المجهودات الطبية الكبيرة التي وظفتها السلطات الفرنسية لمداواة المغاربة وعلاج سقمهم وعللهم، إلا أن الاستفادة منها لم تكن على قدم المساومة، فمثلا منطقة بولمان (المنطقة الجبلية) التي نحن بصدد البحث فيها لم تستفد كثيرا من هذه الحملات الطبية المتنقلة، وهذا ما أكده الأستاذ بوجمعة رويان في قوله: «فمغرب المدن والسهول حيث تواجد المعمرون الأوروبيون، استفاد كثيرا من الخدمات الصحية، أكثر من مغرب الجبال والمناطق النائية»[5].

لقد كانت المجموعات الصحية المتنقلة G.S.M تزور الأسواق الأسبوعية والقرى لتقديم العلاجات للمغاربة، ومن المهام الأخرى الموكولة إلى هؤلاء الأطباء جمع المعلومات والعمل كحرس متقدم لمكتب

(1) - الطب الكولونيالي الفرنسي بالمغرب 1912- 1945، م س، ص 280.

(2) - نفسه.

(3) - نفسه.

(4) - نفسه.

(5) - نفسه.



الشؤون السكان المحليين، وهكذا تمكنوا من رسم خرائط للمناطق الريفية والجبلية، وقدروا عدد السكان والموارد الطبيعية بها، وأحصوا الآبار والقرى وطرق المواصلات، وأكثر من ذلك، تمكنوا من الحصول على معلومات حول التركيبات السياسية التي يمكن أن توظف كأساس للسيطرة السياسية الاستعمارية[1].

أما في المناطق الأكثر استقرارا من الناحية السياسية، فقد قام ضباط شؤون السكان المحليين بنشاطات الاستخبارات، بينما اهتم الأطباء بالدعاية وتقديم العناية الصحية للطبقة العاملة المغربية الناشئة، وقد وصف الدكتور «كولومبانيColombani» مدير الصحة في هذه الفترة هذه العملية سنة 1932 بأنها مزدوجة: إنسانية ونفعية، إذ يقول: «الهدف الإنساني يعني التأكيد منذ البداية على دورنا كرسل للحاضرة...، والهدف النفعي هو المحافظة بكل الوسائل التي تحت تصرفنا، على رأس المال البشري المحلي من أجل أن نحصل من العمل على أعلى ما يمكن من الإنتاج، إن مستلزمات ذلك تفرض نفسها منذ البداية من أجل البلد المحتل الجديد»[2].

والواقع الذي لا ينكره أغلب الباحثين، هو أن استفادة المغاربة من الخدمات الطبية كانت ضعيفة، لأنها لم تكن موجهة إليهم بالدرجة الأولى بقدر ما كانت موجهة للقوات الفرنسية والجالية الأوربية، الشيء الذي أثار سخط وانتقادات المغاربة، ويؤكد ذلك محمد الحجوي في قوله: «لقد رأينا وسمعنا الناس يتحدثون في كثير من التأمل والملائمة، أن حكومة الحماية أحدثت مستشفيات خاصة بالمسلمين وأخرى خاصة بالأجانب، وليس هذا التخصص هو محل النقد والملام، وإنما ينتقدون مابين هذه المستشفيات وتلك بناءا على التمييز والفرق، فمستشفيات الأوربيين مستكملة كاملة الشروط واللوازم، متوفرة فيها أسباب المداواة والتمريض والراحة، وهي كلها كسائر المستشفيات بأوربا نظاما وترتيبا، بل فيها ما يفوق أخواتها في الأقطار الأخرى...، وأما المستشفيات الأهلية فليس لها من ذلك إلا الإسم المتخذ للدعاية والإشهار.»[3]، وعموما يمكن القول أن عمل هؤلاء الأطباء خلال هذه المرحلة بالمغرب كان « يتلخص في القيام بقليل من الطب وكثير من السياسة.»[4].

(1) - هكذا راهن الاستعمار على الأطباء والراهبات لاختراق المجتمع المغربي، م س، ص 9.

(2) - نفسه.

(3) - الحجوي، محمد بن عمر، خطرات الصحة العمومية، مجلة المغرب، ع. 7، السنة الرابعة، المطبعة الجديدة، الرباط، ماي 1935، ص 1.

(4) - الخديمي، علال، احتلال وجدة، مذكرات من التراث المغربي، المطبعة الجديدة، الرباط، 1985، ج. 5، ص 78.



خلاصة:

بالنسبة للطب الفرنسي، لم يكن منذ بداية انغراسه بين المغاربة يهدف إلى تطويق ما كان يواجههم من أوبئة وأمراض بشكل يستأصل دابر تلك الآفات، بل كان يرمي إلى الحفاظ على حياة الفرنسيين والاستفادة من المغاربة كقوة بشرية، بالإضافة إلى تهيء ظروف أمثل للاستغلال، إذ انصب الاهتمام في الإسعاف على العناصر الحية والنشيطة من الناس، وهو ما عبر عنه في تلك الفترة مدير الصحة الدكتور «كولومبانيColombani» في قوله: « كما هو الشأن بالنسبة لجيش يريد أن يصل مباشرة إلى هدفه، ويكون ملزما بالتخلص من كل ما من شأنه أن يعرقل سيره في بعض اللحظات العصيبة، فكذلك الأمر بالنسبة لهذا الإسعاف الصحي الذي عوض أن ينشغل بحثالة البشر والمعتوهين والبؤساء والمرضى الذين لا أمل لهم في الشفاء وحماية العجزة والأطفال، صرف عنايته للحفاظ بلا تأخير على العاملين وذوي النشاط من السكان.»[1].

قائمة المراجع باللغة العربية:

1 - ابن خلدون، عبد الرحمن، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، مطبعة دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1962.

2 - أرنولد، دافيد، الطب الإمبريالي والمجتمعات المحلية، ترجمة مصطفى إبراهيم فهمي، سلسلة عالم المعرفة الكويتية، نشر المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بدولة الكويت، ع. 236، غشت 1998.

3 - أنور، مصطفى، المقاومة المسلحة والحركة الوطنية في الأطلس المتوسط الأوسط الشمالي مابين سنتي 1911و1956 - قبائل أيت يوسي وأيت سغروشن ومرموشة، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، 2012.

4 - البكري، أبو عبيد الله، المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.

5 - بلكامل، البيضاوية، الوضع الطبي بالمغرب في بداية فترة الحماية من خلال تاريخ الطب العربي بالمغرب لمحمد بن أحمد العبدي الكانوني، مجلة المناهل، منشورات وزارة الثقافة المغربية، الرباط، ع. 89 90-، يونيو 2011.

(1) - الطب الكولونيالي الفرنسي بالمغرب 1912- 1945، م س، ص 422.



6 - بناني، محمد، آثار المعاهدات الدولية المبرمة خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين على سيادة الدولة المغربية، أشغال الجامعة الصيفية المنظمة بمدينة المحمدية، يوليوز 1987.

7 - بوطالب، إبراهيم، البحث الكولونيالي حول المجتمع المغاربي في الفترة الاستعمارية، نشر ضمن أعمال: «البحث في تاريخ المغرب: حصيلة وتقويم»، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 14، 1989.

8 - الحجوي، محمد بن عمر، خطرات الصحة العمومية، مجلة المغرب، المطبعة الجديدة، الرباط، ع. 7، السنة الرابعة، ماي 1935.

9 - الخديمي، علال، احتلال وجدة، مذكرات من التراث المغربي، المطبعة الجديدة، الرباط، 1985.

10 - رويان، بوجمعة، الطب الكولونيالي الفرنسي بالمغرب 1912 - 1945، نشر مطابع الرباط نت، 2013.

11 - ريفي، دانيال، الطب الاستعماري أداة استعمارية متسامحة لمراقبة السكان، ترجمة عزوز هيشور وعبد القادر مومن، مجلة أمل، ع. 6، 1995.

12 - زكي، مبارك، الطب الاستعماري من عمل إنساني إلى أداة للتسرب الاستعماري السلمي، بحث نشر ضمن اليوم الدراسي المنظم من طرف المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية تحت عنوان: «تاريخ الاستعمار والمقاومة بالبادية المغربية خلال القرن العشرين، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 22، تنسيق المحفوظ أسمهر، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط، 2010.

13 - العروي، عبد الله، مفهوم التاريخ: الألفاظ والمذاهب، المفاهيم والأصول، منشورات المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 4، 2005، ج. 2.

14 - العلوي، التقي، أصول المغاربة - القسم البربري - اتحادية أيت يدراسن، مجلة البحث العلمي، ع. 24، يناير 1975.

15 - عياش، جرمان، التاريخ والاستعمار، بحث نشر ضمن مجموعة من الدراسات بعنوان: «دراسات في تاريخ المغرب»، منشورات الشركة المغربية للناشرين المتحدين، الدار البيضاء، 1986.

16 - منصف، يوسف، هكذا راهن الاستعمار على الأطباء والراهبات لاختراق المجتمع المغربي، مقال نشر بجريدة المساء، الملف الأسبوعي، ع. 2383، يومي السبت والأحد 24 - 25 / 05/ 2014.

17 - نعيمي، مصطفى، منطقة أزرو على عهد الحماية 1911 - 1956: التدخل، البنيات والمقاومة، نشر المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، الرباط، ط 1، 2013.

18- الوزاني، محمد حسن، مذكرات حياة وجهاد، نشر مؤسسة جواد للطباعة والتصوير، الرباط، 1985.

قائمة المراجع باللغة الفرنسية:

1- Arnaud, Lembert, Comment les Marocains soignaient jadis leurs maladies vénériennes, Revue Maroc- Médical, Décembre 1950.

2- Bertrand, Muller, Ecrire l'histoire locale: le genre monographique, Revue d'histoire des Sciences Humaines, N°: 9, 2003.

3- Corjon, François, Maladies, Soins, Rites magiques de protection ou l'expulsion du mal chez les enfants du Moyen Atlas, BEPM, N°: 121, Mai 1932.

4- Gaud, Gandini, Politique de santé publique au Maroc, Document du C.H.E.A.M, N°: 2456, 8 Mars 1955.

5- Ocher, Amina, Colonisation et campagne berbère au Maroc, Edition Afriquia chark, Casablanca, Maroc, 2002.

6- Rivet, Daniel, Lyautey et l'institution du protectorat français au Maroc, 1912-1925, Edition L'Harmattan, Paris, 1988.



التكافل الاجتماعي لدى فقهاء المغرب الأقصى في مواجهة الأوبئة والمجاعات

Social Solidarity to Address Epidemics and Starvation from Moroccan Jurisprudents Perspective

ذ. محمد عزوز

طالب باحث بسلك الدكتوراه - جامعة محمد الأول - وجدة - المغرب



ملخص:

إن بلاد المغرب الأقصى قد عرف موجات متعددة من الأوبئة والمجاعات، وهذه الموجات تختلف حدتها وآثارها السلبية من واحدة إلى أخرى. ولرفع هذه الأوبئة والمجاعات، فقد لجأ الناس إلى الله تعالى بممارسة العديد من الشعائر الدينية، وكذا قصدهم الفقهاء والعلماء من أجل دعاء الله تعالى لرفع الأوبئة وإنزال المطر للحد من تلك المجاعات، وكذا طلب إرشاداتهم وتوجيهاتهم من أجل مقاومتها ومواجهتها. فكان لفقهاء المغرب الأقصى جهود فعالة وحضور متميز حيال هذا الأمر.

الكلمات المفتاحية: الأوبئة - المجاعات - الغرب الإسلامي - المغرب الأقصى.

Abstract:

Morocco had known multiple waves of epidemics and famine which had been of different intensity and negative impact. To cope with these epidemics and famine, people would turn to God, the Almighty, by observing religious rites and they would also turn to the eminent jurists and scholars so they would supplicate God, the Almighty, for to end epidemics and for rain to end famine. People also would solicit their advice to confront the plagues. Moroccan jurists had played an effective role in tackling pandemics.

Keywords: Epidemics, famine, Morocco, Covid-19, Scholars, Jurisprudents.

مقدمة:

الحمد لله العزيز السلام، ذي الجلال والإكرام، مرسل الرسل عليهم الصلاة والسلام، هداة ومرشدين لكل الأنام، ليخرجوهم من ظلمات المناكر والآثام، إلى نور الهدى ودين الإسلام، ثم أتم الصلاة وأزكى السلام، على خاتمهم محمد النبي الهمام، وعلى آله وصحابته الكرام. أما بعد:

فإن الأوبئة والمجاعات قد شكلت تحديا وتهديدا كبيرا للمجتمعات البشرية بما فيها مجتمع المغرب الأقصى؛ وذلك بالنظر إلى ما خلفتها فيه من الآثار لسنوات متعاقبة وأجيال متتالية. حتى أن الذاكرة التاريخية العربية والإسلامية عموما قد شهدت توالي موجات من الأوبئة والمجاعات التي ضربت بلاد المشرق الإسلامي، ثم وصلت إلى أراضي الغرب الإسلامي، وبخاصة بلدان شمال إفريقيا (المغارب الثلاث: الأدنى والأوسط والأقصى)، والتي تختلف باختلاف الظروف التي زامنت حدوثها وخصوصية كل وباء أو مجاعة، وآثاره التي يخلفها في المنطقة التي يضربها أو يجتاحها.

هذا، وإنه لم تخبرنا المصادر التاريخية عن أصناف الأوبئة التي اجتاحت المغرب الأقصى منذ العصور القديمة. إلا أنه قد وردت أخبار متفرقة في عصور ما بعد الفتح الإسلامي؛ فقد أتت لأول مرة إشارات مباشرة إلى وباء وقع سنة 535هـ[1]، وآخر بأغمات سنة 536هـ[2]، وبعدهما مجاعة ووباء بمراكش عام 564هـ[3]، وقد كانت هذه الأوبئة والمجاعات متزامنة مع زمن انتقال السلطة من المرابطين إلى الموحدين. وبعدها نجد أيضا طاعون عام 571 هـ[4]؛ الذي كان الناس يموتون فيه من غير مرض[5].

(1) ابن الزيات، أبو الحجاج يوسف بن يحيى التادلي، التشوف إلى رجال التصوف، تحقيق أحمد التوفيق، منشورات جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، المغرب، ط2، 1997م، ص: 183.

(2) الكتاني، أبو عبد الله محمد بن جعفر بن ادريس، سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس، تحقيق محمد حزة بن علي الكتاني، الموسوعة الكتانية لتاريخ فاس، 198/3.

(3) ابن صاحب الصلاة، أبو مروان عبد الملك، تاريخ المن بالإمامة على المستضعفين بأن جعلهم الله أئمة وجعلهم الوارثين وظهور المهدي في الموحدين وما رافق ذلك من أخبار النصر المبين، تحقيق عبد الهادي التازي، دار الأندلس، بيروت، لبنان، 1964م،ص: 309.

(4) ابن عذاري، أحمد بن محمد المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق جماعة من الأساتذة، دار الثقافة، الدار البيضاء المغرب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1985م، 266/3.

(5) ابن أبي زرع، أبو الحسن علي الفاسي، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، نشر عبد الوهاب بنمنصور، دار المنصور، الرباط، المغرب، 1973م،ص: 145.



وفي فترة ما بعد سقوط الدولة الموحدية؛ وردت أخبار عن وقوع بعض من الطواعين والأوبئة؛ كان أشهرها الطاعون الجارف الذي حدثنا عنه ابن خلدون في كتابه المقدمة [1]؛ وهو طاعون سنة 749هـ الذي انطلقت شرارته من بلاد شرق آسيا. ثم تلته بعد ذلك طواعين وأوبئة أخرى في فترات متتالية إبان حكم الدولة السعدية[2]. غير أن القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين كانا أصعب فترة مرت بها الأوبئة والمجاعات على المغرب الأقصى[3].

هذه الأوبئة والمجاعات في تاريخ المغرب الأقصى قد أفرزت لدى فقهائه جهودا وإنتاجات فقهية بارزة، تمحورت بالخصوص حول الجانبين الاجتماعي والاقتصادي في تدبير الأزمات، إنه سؤال الهزات التي تصيب المجتمع في تماسكه وانسجامه وتدبيره لاقتصاد المعيش اليومي، وفي اعتقاداته واختلاف فقهائه حول رأيين؛ هل الوباء قدر يجب الاستسلام له أم هو واقع يجب الهروب منه؟[4]. ومهما يكن من موقف الفقهاء وتفاسيرهم لواقع الأوبئة والمجاعات داخل مجتمع المغرب الأقصى، فإن ذلك كله يبرز دينامية مجتمعية، مستندة إلى خلفية دينية فقهية لتأطير المجتمع في مواجهة ومقاومة الأوبئة والمجاعات، ومن هنا تبرز أهمية المناظرات الفقهية في القضايا الصحية والوبائية والإنسانية.

ثم إن كتب النوازل في المغرب الأقصى تحفظ لنا زخما غير يسير من الفتاوى في هذا الباب؛ فقد وردت الفتاوى بمنع الدخول والخروج الى القرى المنكوبة..[5]، كما أنه خلال هذه الفترات العصيبة قد كثرت الصدقات والأعمال الإحسانية والوقف والدعوة إلى الاستقامة.. فضلا على أن المقدسات من قبور وزوايا كانت مقرات تلجأ إليها الفئات الأكثر فقرا وحاجة.

(1) ابن خلدون، أبو زيد ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن محمد الحضرمي الإشبيلي، ديوان المبتدإ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر المقدمة، تحقيق خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط2، 1408هـ،42/1.

(2) مؤلف مجهول، تاريخ الدولة السعدية التكمدارتية،تحقيق عبد الرحيم بنحادة، دار تينمل، نشر عيون المقالات، مراكش، المغرب، ط1، 1994م، ص: 99.

(3) البزاز، محمد الأمين، تاريخ الأوبئة والمجاعات بالمغرب في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، المغرب، 1992م، ص: 52، 71، 85، 104، 119، 186، 212، 262، 274، 277، 322.

(4) السوسي، محمد المختار، المعسول، مطبعة النجاح ومطبعة فضالة، الدار البيضاء، المغرب، 1963م، 186/3.

(5) الناصري، أحمد بن خالد، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق محمد عثمان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 365/2.



المبحث الأول: المواجهة الروحية

1- صلاة الاستسقاء:

لقد كانت إقامة صلاة الاستسقاء هي أولى ردود الفعل لدى الناس عند احتباس المطر؛ حيث كانت هذه الصلاة عادة تقام عند (الوقفة) [1]. ولكي تكون لها قيمة خاصة وفعالية كبيرة، كان من اللازم أن يشارك فيها أكبر عدد ممكن من المؤمنين، وأن يترأسها ولي صالح ممن له معرفة عميقة بالعلوم الشرعية وشهرة بالتقوى والعبادة؛ كهذا الولي الذي يتحدث عنه محمد بن الطيب القادري وهو (مولاي الطيبي الوزاني)؛ الذي طلب منه أهل وزان أن يصلي بهم الاستسقاء، فصلى بهم، فأرسل الله تعالى الغيث فورا عقب الصلاة، وروى جميع بلاد الغرب وخصبت البلاد[2].

ويقول محمد بن جعفر الكتاني عن أحد أولياء فاس: « ولما ضاق الحال بالمسلمين وحبس المطر وخيف على الزرع، اجتمعوا وجاؤوا إلى الشيخ سيدي محمد رضي الله عنه، وقالوا له: أردنا أن نستسقي وأردنا أن تخرج معنا. فقال لهم: على بركة الله. فخرجوا حتى إذا كانوا باب الفتوح توجه الشيخ لزيارة الشيخ سيدي الحاج بودرهم، وكان يكثر من زيارته، حتى إذا بلغ ضريحه التفت إلى أصحابه وقال: أعطوني أشرب. فأسقوه بقلة، فشرب منها ورمى بها إلى السماء، فرجع الشيخ ورجعوا، وبات المطر الكثير في تلك الليلة»[3].

هذا، وإنه قد لوحظت كرامة الولي الصالح –بإذن الله- في إنزال الغيث يتم في حياته، وأيضا بعد مماته؛ فقد تزامن موت الفقيه عبد الله بن محمد بن عبيد الله الحجري مع قحط شديد نزل بأهل

(1) الوقفة: هو الوقت الذي يكون فيه بالإمكان إنقاذ المزروعات إذا ما تداركها الله بلطفه، وينطبق زمنيا مع فصل الشتاء وبداية فصل الربيع، ويقابله وقت (اليبسة)؛ وهو الوقت الذي يكون فيه الجفاف قد تواصل زمنا طويلا ودمر المحاصيل، بحيث لم يعد هناك أمل في إنقاذها بإقامة الصلاة.

(2) القادري، محمد بن الطيب، نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني، تحقيق محمد حجي وأحمد التوفيق، مكتبة الطالب، الرباط، المغرب، ط1، 1407هـ،266/4.

(3) لوطرنو، روجي، فاس قبل الحماية، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1986م، ص: 878.



سبتة عام 591هـ، فلما وضعت جنازته على شفير قبره، توسلوا به إلى الله تعالى في إغاثتهم وتداركهم بالسقيا، فسقوا من تلك الليلة مطرا وابلا، وما اختلف الناس إلى قبره مدة الأسبوع إلا في الوحل[1].

2- الدعاء والتبرك بأضرحة الأولياء:

فقد اشتكى أهل (أغمات) لأحد الفقهاء الصالحين إثر إبادة الجراد لكثير من المحصولات؛ فطلبوا أن يدعو الله لهم، فدعا الله لهم «فصرف الله عنهم ذلك الوباء»[2].

ثم إن الناس يخرجون خاشعين مبتهلين، مرددين أدعية الغيث، متبركين بأضرحة الأولياء. يذكر الفقيه مفضل أفيلال في كناشه « أنه لما وقع القحط بتطوان عام 1274هـ وفي رمضان منه (أبريل 1858م)، خرج أهل تطوان يستسقون خارج البلد ولهم ضجيج وصياح يطوفون بضرائح الأولياء ومعهم القاضي والطلبة والأعيان، وكلهم وافقوا على مخالفة سنة الاستسقاء وارتكبوا البدع، فنزل عليهم مطر يسير كاد أن يبل ثيابهم»[3].

المبحث الثاني: المواجهة المادية

1- الاذخار:

لقد كان مجتمع المغرب الأقصى - منذ القدم- يتجه إلى الله تعالى في أوقات الشدة طلبا للرحمة، ولكن هذا لا يعني أنه كان يقف مستسلما للأقدار؛ فقد كان بالعكس يحسب حسابه لنكسات الطقس، مما جعله يكتسب خبرة كبيرة في مقاومة المجاعات والأوبئة، وكانت إحدى أهم وسائله النضالية آنذاك عملية (ادخار القوت).

ومما يبرز اهتمام فقهاء المغرب الأقصى بهذه الوسيلة هو حثهم عليه؛ فقد نظم الشيخ سيدي الحسين بن رحال (ت 1140هـ) أبياتا في سبيل ذلك، حيث قال:

(1) التنبكتي، أحمد بابا، كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج، تحقيق محمد مطيع، مطبعة فضالة، المحمدية، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1421هـ، 198/1.

(2) حسن، علي حسن، الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس (عصر المرابطين والموحدين)، مكتبة الخانجي، مصر، ط1، 1980م، ص: 255.

(3) فاس قبل الحماية، م س، ص: 878.



إياك والتفريط في الأقوات ... فهي إمام الدين والحياة
وكل أمر دونه يسهل ... وكيف والجوع داء يقتل
فالقوت روح الجسم والحياة ... وفقده طبعا هو الممات

وهناك نصيحة أخرى توصي بعدم التبذير، وتحث على قيمة العمل والادخار، وهي للفقيه السوسيالبوشواري المعاصر لمجاعة 1878م، ومما جاء فيها قوله: « عليك بخزن زريعتك والاقتصاد في معيشتك. فخذ الثلث من كل شيء وادخره، وكل الثلثين. وعليك بإعانة قوتك بالخضر ولا تسرف، وانصح الناس، ولا تكثر من تملك البقر. فإن لم تحكم في يدك وغلب عليك الإسراف، فاجعل ما فضل لك في الحصن أو في موضع لا تصل إليه بسرعة. وعليك بالجهاد (يعني الكد والعمل) دنيا وأخرى، ولا تكن بخيلا (يعني كسولا)، فعاقبة البخل (الكسل) الندامة..» [(1)].

هذا، وإننا نلحظ من خلال هذا النص مدلولا اجتماعيا مهما مرتبطا بقيمة العمل؛ فهو يحث عليه، ويرفض فكرة السعي لسعادة الإنسان الأخروية منعزلة عن نشاطه الاجتماعي لخير حياته اليومية. وفي هذا ما يدل على أن العامل الديني لم يلعب –كما قيل- دورا معيقا للعمل والسعي، مما يدحض ما يقال عادة من أن طبيعة الأيديولوجية الدينية السائدة لعبت دورا مهما في تركيد أي تقدم اقتصادي في هذا البلد بإشاعتها فكرة الاستسلام للقضاء والقدر[(2)]. بل إن النصوص تقدم لنا نماذج متعددة عن صمود الأسرة الفقيرة في أوقات المجاعات بفضل كدها واجتهادها[(3)].

2- التضامن الاجتماعي:

لا شك أن الذين كانوا يدخرون الأقوات زمن الأوبئة والمجاعات هم الأغنياء، أما الفقراء فلم يكن لهم شيء يدخرونه، إلا أن هؤلاء كانوا يستفيدون من أعمال البر والإحسان التي احتلت مكانا واسعا في مجتمع المغرب الأقصى.

وقد كان للفقهاء الميسورين حضور بارز في الأعمال الخيرية –بصورة خاصة- في حالات الضيق الاقتصادي والأزمات الغذائية ابتغاء ثواب الله تعالى. وفي بيان ذلك أمثلة متعددة؛ من ذلك هذا

(1) المعسول، م س، 258/17.
(2) تاريخ الأوبئة والمجاعات، م س، ص: 354.
(3) نشر المثاني، م س، 360/2.



المثال الذي يقدمه القادري في ترجمته للفقيه محمد الصنهاجي (ت 1154هـ)، حيث قال: « وكان يواسي في زمان الشدة، فاتخذه المساكين الحائرون عدة، أقام أياما يطعم الطعام حين المسغبة العظيمة وضيق العيش للخاص والعام»[1].

كما أن الشيخ أبو عبد الله محمد بن موسى الحلفاوي (ت 758هـ) كان يقدم للمصابين بالوباء الأطعمة التي تميل إليها نفوسهم كشكل من أشكال المواساة، ويبعث العيون للبوادي فيعاني بها المرضى، ويلين لهم خشن العيش[2].

ونجد أيضا الإمام أبو بكر بن العربي يقدم صورة مؤلمة عما قاساه العوام من محنة حقيقية في وباء سنة 536هـ؛ حيث قال: (كنت بإيلان –أغمات- في مجاعة خمس أوست وثلاثين وخمسمائة، وقد ضاقت الأرض برحبها على المساكين، وسادت بعطفي شرقيها وغربها على المحتاجين، فحشرت إلينا منهم زمر وعمهم الوباء، وكنت بدار غربة في حال كربة، فرأيت الذي يلزمني منهم واحد، فأخذت اثنين وكنت آتيهم كل يوم برغيفين، إلا أن تأتيني زائدة من فائدة، فيكون عليهم منها عائدة) [3]. وهو إلى ذلك كان رفيقا بالضعفاء، رحيما بالأرامل والمساكين؛ حيث اشتدت مسغبة في بعض السنوات، فهام الناس على وجوههم من شدة الجوع والفاقة، فدعا الولاة والأغنياء إلى المواساة، ولكنه لم يجد أذنا صاغية، فقدر أن ما ينوبه من هؤلاء البائسين اثنان أو أكثر، فضمهم إليه، وأنفق عليهم في جملة عياله؛ حيث قال: (وقد كنت في أعوام المجاعة أدعو الأغنياء والولاة إلى ذلك –المواساة- فيأبون علي، لأن الله أبى عليهم أن يفلحوا، فكنت أرجع إلى تقدير الأغنياء والمساكين، فآخذ من جملتهم قدر ما يمكن أن يلزمني على التقسيط، فأضمهم إلى نفسي وأجعلهم من معارفي) [4].

وبالمثل عاش أهالي سلا وضعا مأساويا قبيل اندلاع (الطاعون الأسود)، فاشتد الجوع بالناس، فأرسل الشيخ أبو محمد عبد العزيز الصنهاجي مما وفره من أجرة تعليم القرآن دراهم لامرأة أضر بها الجوع لتشتري ما تطعم بها نفسها[5].

(1) م ن، 27/4.

(2) الحضرمي، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، السلسل العذب والمنهل الأحلى، تحقيق محمد الفاسي، مجلة معهد المخطوطات العربية، جامعة الدول العربية، مصر، محرم1384هـ، م10 ج1ص: 55.

(3) سلوة الأنفاس، م س، 198/3.

(4) م ن، 199/3.

(5) السلسل العذب، م س، ص: 51.



ويمدنا ابن الزيات بنص يميط اللثام عن أثر المجاعة في صفوف الفئات المستضعفة بالمغرب الأقصى؛ وذلك في سياق تعداد مناقب الشيخ أبي حفص عمر بن معاذ الصنهاجي الذي جمع خلقا كثيرا من المساكين إبان مجاعة وباء سنة 535هـ؛ حيث تكفل بإطعامهم وإعانتهم[1].

3-التحبيس والوقف:

وكثيرا ما كان الأولياء يتخلصون مما صار لهم من الإرث، بالتحبيس على المرضى للتفرغ للعبادة والسياحة في الأرض؛ كما هو الحال في تصرف الشيخ ابن حرزهم (ت559هـ) في ميراثه من أبيه[2]، وكذلك الأمر بالنسبة لتصرف الشيخ أبو الحسن بن غالب (ت586هـ) في تحبيس ميراثه[3]. بل إن قسطا مهما من الأوقاف الخيرية مصدرها المرضى أنفسهم؛ وفي هذا المنحى أوقف بعض الموبوئين بفاس أموالا لتلبية حاجات مرضى الطاعون الجارف من ضعفاء المدينة ومساكينها؛ حيث ترك لنا الونشريسي في هذا الشأن عقدا موثقا مؤرخا بفاس يوم 30 محرم 750هـ/1348م، ومما جاء فيه: (عهد الشيخ الفقيه أبو القاسم عبد الرحمان بن أبي عبد الله محمد بن ميمونة عدة للقاء الله تعالى ورجاء مغفرته ورحمته واستعدادا للموت.. وأوصى بأنه متى حدث به حدث الموت الذي لا بد منه.. فيخرج عنه بعد وفاته ثلث جميع ما يتخلفه موروثا عنه من قليل الأشياء وكثيرها، جليلها وحقيرها، من كل ما يطلق عليه اسم مال، وله خطر وبال، عقارا كان أو غيره. ويعطي الثلث المذكور بأجمعه لذكور بني بنيه من الذكور، ولمن يتزيد لبنيه الذكور بعد أن يخرج من الثلث المذكور خمسة وثلاثين وسقا من القمح، وخمسين وسقا من الشعير، ويفرق ذلك على الضعفاء والمساكين بمدينة فاس حرسها الله تعالى، ويشتري من الثلث المذكور مملوكتان اثنتان وتعتقان عنه عتقا صحيحا. وعرف قدره وأشهد به في صحة من عقله، وثبات ميزه وذهنه ومرض ألزمه الفراش، وبحال الجواز والطوع، وعرفه في موفى ثلاثين محرم عام خمسين وسبعمائة)[4].

وقد كان ريع الأملاك والعقارات المحبسة على الجذمى في بعض مدن المغرب الأقصى مناطا

(1) التشوف إلى رجال التصوف، م س، ص: 183.

(2) م ن، ص: 170.

(3) ابن قنفذ، أبو العباس أحمد القسنطيني، أنس الفقير وعز الحقير، نشر وتصحيح محمد الفاسي وأدولف فور، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط، المغرب، 1965م، ص: 26.

(4) الونشريسي، أحمد بن يحيى، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، تخريج جماعة من الفقهاء بإشراف الدكتور محمد حجي، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، المغرب، 1401هـ، 24/7.



«برئيسهم الديني الذي يجمع دخل الأملاك العديدة الموقوفة عليهم لوجه الله من طرف الأعيان وغيرهم من المحسنين، ويقدم إلى هؤلاء المرضى كل ما هو ضروري لهم بحيث لا يحتاجون إلى شيء»[1].

كما أن الأحباس قد تأثرت بالطاعون الأسود من خلال النزيف البشري وتراجع عائدات الأملاك العقارية المحبسة. وفي هذا الصدد سئل الفقيه أحمد القباب (ت799ﻫ) عن قرية خلت عن أهلها وفيها مسجد له أحباس، هل يجوز أن تصرف في إصلاح مسجد آخر؟[2].

4-إيواء الغرباء وعابري السبيل في الزوايا:

لقد كانت الزوايا في المغرب الأقصى تلعب دورا تقليديا في أزمنة الأوبئة والشدة والمجاعات؛ حيث كانت تؤدي وظيفة اجتماعية تتجلى في إيواء الغرباء وعابري السبيل، وإطعامهم. ولا تكاد تخلو زاوية من قاعة مخصصة لهذا الغرض.

وكان إطعام الناس وإيواؤهم يسدى في بعض الزوايا لسائر البشر حتى من المخالفين للعقيدة الإسلامية؛ هذا ما سمعه الشريف المعسكري من الفقيه الشيخ العربي الدرقاوي (ت1239ﻫ)، حينما قال له: «منذ سبعة أيام وأنا مريض من أجل بعض اليهود.. باتوا بزاويتنا أضيافا وأطعمناهم، ونسيت أن نهيء لهم موضعا يرقدون فيه، وكانت الليلة كثيرة البرودة»[3].

5-منع التجمعات:

لقد اعتبر الفقيه محمد بن يحيى الأزاريفي السوسي (ت 1164ﻫ) التجمع في المناسبات العائلية سببا من أسباب انتشار الوباء؛ حيث قال: «وينبغي لمن نزل بهم الوباء ترك الاجتماعات المعتادة في الأفراح كالأعراس»[4].

(1) الوزان، الحسن بن محمد الفاسي، وصف إفريقيا، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، 1983م، 278/1.

(2) البياض، عبد الهادي، الكوارث الطبيعية وأثرها في سلوك وذهنيات الإنسان في المغرب والأندلس (ق6-8ﻫ/12-14م)، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2008م، ص: 310.

(3) الصغير، عبد المجيد، إشكالية إصلاح الفكر الصوفي، دار النيابة، طنجة، المغرب، 1984م، ص: 42.

(4) الأزاريفي، محمد بن يحيى السوسي، تأليف في الطب، مخطوط الخزانة العامة، الرباط، المغرب، رقم 780. الورقة 21.



6-الحجر الصحي:

نستشف هذا الإجراء من موقف الفقيه أحمد بن خالد الناصري (ت 1315هـ) الرافض لمغادرة المكان الموبوء؛ وذلك بقوله: «قد وقع في كلام المنصور رحمه الله أمران يحتاجان إلى التنبيه عليهما. الأول: إذنه لولده أبي فارس في الخروج من مراكش إذا ظهر بها أثر الوباء ولو شاء يسيرا، وهذا الأمر محظور في الشرع كما هو معلوم ومصرح به في الأحاديث»[1]، فقد رأى رحمه الله في هذا التصرف خروجا عن التعاليم الفقهية الإسلامية.

المبحث الثالث: المواجهة بالتيسير في الفتوى

من المعلوم أنه ليس هناك كارثة أشد على شخصية الإنسان بحيث تحطمها وتدمرها كما يفعل الجوع، فإن الفرد إذا استبد به الجوع لا يتورع عن القيام بأي عمل شاذ، إذ يتغير سلوكه من أساسه، كما يحدث لأي حيوان ينال منه الجوع. هذا، وإن الفقهاء المغاربة قد واجهوا هذهالسلوكات الشاذة والتي اتخذت صورا متعددة بمجموعة من الفتاوى والأجوبة التي اتسمت في عمومها بطابع التيسير والتخفيف على الناس.

وفي سياق هذه النوازل والسلوكات تقدم لنا كتب النوازل والتاريخ حول المغرب الأقصىنماذج وصورا متعددة، أذكر بعضها فيما يلي:

1- افتراس الحيوانات الأليفة:

وذلك كالقطط والكلاب، وأكل الخنزير، والجيف.. ومن بين الأسئلة التي كانت تطرح: هل يجوز أكل الميتة؟ وكان المفتون يجيبون بأن لا بأس للمضطر من أكلها والتزود منها، فإن استغنى عنها طرحها، إذ « أبيح له ذلك ليخلص نفسه من الموت»[2].

2- الفرار والهجرة نحو المجهول:

كان هذا السلوك يطرح أيضا قضايا فقهية شائكة. فقد سئل الفقيه محمد بن عبد الله السملالي

(1) الاستقصا، م س، 365/2.

(2) مجموعة من الفقهاء، أجوبة لنوازل فقهية، مخطوط الخزانة العامة، الرباط، المغرب، رقم 1079، ورقتا 107 – 108.



(المتوفى سنة 112هـ) عن الفار في زمن المسغبة هل يورث بلا حكم؟ فأجاب بأنه يورث بدونه، لأن من خرج في سنة الجوع كان بمثابة الميت[1].

كما سئل الفقيه أبو عمران الفاسي (ت430هـ) عن حكم الشرع في من خرج مهاجرا أيام المجاعة أو مثيله الذاهب نحو بلاد الطاعون، هل ينتظر ذووه ظهوره أو يعتبر في عداد الأموات؟ فأجاب قائلا: «من خرج إلى بلاد الطاعون أو خرج في زمانه، فيرثه ورثته يوم خروجه»[2].

وسئل الفقيه عيسى بن عبد الرحمان السكتانيالرجراجي (ت1062هـ) عن نساء المفقودين في المجاعة هل يحق لهم الزواج؟ وما الحكم إذا تزوجن وقدم أزواجهن؟ فأجاب بأن الفار تعطى له أحكام الميت لأن الغالب موته[3].

3-بيع الأولاد والنساء:

أما بخصوص هذه النازلة فقد أفتى بعض فقهاء المغرب الأقصى بإباحته، إلا أن جمهور الفقهاء كان ينهون عن ذلك[4].

المبحث الرابع: المواجهة بتمريض المصابين بالوباء وعدم تركهم عرضة للفناء

فقد سئل الفقيه أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي (ت895هـ) عمن وقع فيهم الوباء، ففروا عن بعض ما يجب عليهم من حقوق إخوانهم لما عاينوا من سريان الوباء في الأكثر، هل في ذلك فسحة أو لا؟ وقد أشرفوا في بعض المواضع على الفناء أجمعون.

فأجاب رحمه الله بقوله: «القيام بحقوق المسلمين من التمريض والغسل والدفن فرض لا يجوز إهماله، وكذلك عيادة المرضى، فما رغب الشرع فيه وحض عليه فلا ينبغي ترك ذلك. وما ورد في الشرع من النهي عن القدوم على موضع الوباء لا يراد به إلا نهي من كان في غير تلك الأرض عن أن

(1) المعسول، م س، 55/5.

(2) الفاسي، أبو عمران، المسائل، مخطوط الخزانة العامة، الرباط، المغرب، رقم 1839، الورقة 18.

(3) السكتاني، نوازل السكتاني، مخطوط الخزانة العامة، الرباط، المغرب، رقم 1016.

(4) أجوبة لنوازل فقهية، م س، أوراق 408 – 114.



يقدم عليها. وأما أهل الموضع نفسه أن يدخل بعضهم على بعض ويمرض بعضهم بعضا؛ فليس من النهي الذي في الحديث في شيء»[1].

واعتمادا على قاعدة (رفع الضرر)، فقد حسم الفقهاء مسألة مشاركة الجذمى للأصحاء في استعمال المياه العامة، فمنعوا من السقي والاستحمام داخل المدن «لأن ورودهم الماء وإدخالهم أوانيهم فيه ما يضر بالأصحاء جدا» [2].

ثم إن فقهاء المغرب الأقصى قد كانت لهم رسائل وفتاوى متنوعة بما يحوم حول الطواعين والأوبئة، أذكر من ذلك ما يلي:

.رسالة الحضيكي (ت 1189هـ): حيث جاءت الرسالة ردا على سؤال وجهه إليه أحد فقهاء العصر إبان طاعون وقع إذ ذاك، وقد جاء فيه «فغاية ما يحتاج إليهأن تكتب لنا شيئا من الأخبار الواردة في هذا الأمر، فهل نمكث في ديارنا؟.. وثانيا: يا سيدي، نريد أيضا من الله ثم منك أن تقيد لنا بعض الأخبار الواردة فيه لمن صبر في بلده، هل يكون شهيدا أم لا؟»[3].

وقد رد الحضيكي على هذا السؤال من منطلق الإيمان بالقدر والقضاء وحتمية الموت، وفي ذلك يقول: «وقد قدر الله الحركات والسكنات والأجل والأرزاق والأنفاس، ولن تموت نفس حتى تستكمل أجلها ورزقها..». ثم استعرض المؤلف الأحاديث النبوية التي تأمر بالصبر وتعد الصابرين بأجر الشهيد، وختم بقوله: «وأما الفرار من الوباء على ما هو المفعول في هذه البلاد من التفرق في الشعاب وتضييع المأمورات في المرضى والموتى فحرام بالإجماع»[4].

. رسالة (جواب في أحكام الطاعون) للشيخ أحمد بن مبارك اللمطي (ت1156هـ): حيث انقاد المؤلف في هذه الرسالة من منطلق الإيمان ببطلان حقيقة العدوى إلى الحكم بجواز المعاملات التجارية بين الجهات الموبوءة والأخرى التي لم يظهر بها الوباء. ويتضح هذا الموقف من خلال أجوبته على عدد من الأسئلة الواردة عليه، وفيما يلي بعضها:

(1) المعيار المعرب، م س، 358/11.

(2) م ن، 422/6.

(3) المعسول، م س، 185/3.

(4) م ن، 186/3.



.«هل يجوز لهم القدوم على غيرهم ممن ليس بأرضهم طاعون بقصد التجارة أم لا؟.. جوابه أنه جائز»[1].

.«وهل إذا أراد من ليس عندهم وباء منع القادمين عليهم من الدخول لأجل تجارة أو شراء كفن أو غير ذلك يمكنون من ذلك ويجوز لهم أم لا؟.. جوابه: لا يمنعون من القدوم لتجارة ولا لغيرها»[2].

.«وما حكم التبايع مع أهله والشراء منهم إن قدموا ولا سيما من مات به؟ جوابه: ما سبق في كلام إمامنا مالك من جوازه، وذلك اعتمادا على نفي العدوى والطيرة»[3].

.(تأليف في الطب) للشيخ محمد بن يحيى الأزاريفي السوسي: هذه الرسالة ممن جمعت بين الطب والفقه؛ حيث يدلي المؤلف في تضاعيف رسالته بجملة من الأحاديث النبوية في موضوع الطاعون، ثم يذكر اختلاف الأئمة في مسألة الفرار أو القدوم، ليقرر في أعقاب ذلك أن الرأي بعدم القدوم وجواز الخروج هو الموافق لقاعدة الحذر من المهالك التي نصت عليها التعاليم الإسلامية[4].

تبعا لذلك فإنه ينصح باتخاذ التدابير الوقائية؛ كالعزلة والانفراد والابتعاد عن المريض، كما ينصح عند حلول الوباء بترك الاجتماعات المعتادة في الأفراح[5]. أما إذا دعت الضرورة إلى تمريض أو دفن ميت، فهو ينصح بالابتعاد عن رأس المريض؛ وفي حالة الإصابة بالمرض، ينصح بالتماس العلاج من الطبيب[6].

خاتمة:

لقد شهدت بلاد المغرب الأقصى موجات متعددة من الأوبئة والمجاعات على صعيد مجموعة من المناطق، وهذه الموجات تختلف حدتها وآثارها السلبية من واحدة إلى أخرى، إلا أنها تنتشر أكثر فأكثر بالمناطق العامرة؛ مثل مدن فاس والدار البيضاء.. وربما يعود سبب ظهور بؤر هذه الأوبئة والمجاعات في هذه المناطق ونواحيها بالذات إلى كونها ملتقى للطرق التجارية، حيث يحمل التجار

(1) اللطعي، أحمد بن مبارك، جواب في أحكام الطاعون، مخطوط الخزانة العامة، الرباط، المغرب، رقم 1854. الورقة 50.
(2) جواب في أحكام الطاعون، م س، الورقة 51.
(3) نفسه.
(4) تأليف في الطب، م س، رقم 780. الورقة 17.
(5) م ن، الورقة 21.
(6) م ن، الورقة 18.



جراثيم الأمراض والأوبئة من المناطق التي يفدون منها، وأيضا ربما لبيئة هذه المناطق؛ التي كانت مرتعا مناسبا لانتشار هذه الأوبئة.

ولرفع هذه الأوبئة والمجاعات، فقد لجأ الناس إلى الله تعالى بالدعاء والاستغفار والقيام بممارسة العديد من الشعائر الدينية؛ كصلاة الاستسقاء والتبرك بالأولياء والفقهاء الصالحين أحياء وأمواتا، وكذا قصد الفقهاء والعلماء من أجل دعاء الله تعالى لرفع الأوبئة وإنزال المطر للحد من المجاعات، وكذا طلب إرشاداتهم وتوجيهاتهم من أجل مقاومة ومواجهة هذه الأوبئة والأمراض المنتشرة.

هذا، وإن فقهاء المغرب الأقصى قدكان لهم دور فعال وحضور متميز حيال مقوامة ومواجهة الأوبئة والمجاعات والحد من انتشارها؛ فقد اتخذوا أشكالا وصورا متعددة في هذه المواجهة، واختلفت في ما هو من قبيل المواجهة الروحية كالاستسقاء والدعاء.. وما هو من قبيل المواجهة المادية كادخار القوت، والتضامن الاجتماعي والموساة بين الفقهاء الميسورين مع الفقراء والمحتاجين.. وكذا من جهة أخرى تأكيدهم على ضرورة معالجة الموبوئين وعدم تركهم عرضة للفناء.

كما أن هؤلاء الفقهاء قد حاولوا في أجوبتهم المتعلقة بسؤالات الناس عن الأحكام المتعلقة بالأوبئة سلوك منهج يراعي التخفيف والتيسير على الناس ورفع الشدة والحرج عليهم؛ وذلك يتجلى بينا في فتاويهم المبثوثة في بعض من كتب التاريخ والنوازل. وكذا المؤلفات والرسائل التي خطتها أيديهم في سبيل بيان الأحكام المتعلقة بهذه النوازل الوبائية وكيفية مقاومتها وسبل الحد من انتشارها.

قائمة المصادر والمراجع:

. ابن أبي زرع، أبو الحسن علي الفاسي، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، نشر عبد الوهاب بنمنصور، دار المنصور، الرباط، المغرب، 1973م.

. ابن خلدون، أبو زيد ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن محمد الحضرمي الإشبيلي، ديوان المبتدإ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر:، تحقيق خليل شحادة، ط2، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1408هـ.

. ابن الزيات، أبو الحجاج يوسف بن يحيى التادلي، التشوف إلى رجال التصوف، تحقيق أحمد التوفيق، ط2، منشورات جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، المغرب، 1997م.



. ابن صاحب الصلاة، أبو مروان عبد الملك، تاريخ المن بالإمامة على المستضعفين بأن جعلهم الله أئمة وجعلهم الوارثين وظهور المهدي في الموحدين وما رافق ذلك من أخبار النصر المبين، تحقيق عبد الهادي التازي، دار الأندلس، بيروت، لبنان، 1964م.

. ابن عذاري، أحمد بن محمد المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق جماعة من الأساتذة، دار الثقافة، الدار البيضاء المغرب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1985م.

. ابن قنفذ، أبو العباس أحمد القسنطيني، أنس الفقير وعز الحقير، نشره وصححه محمد الفاسي وأدولف فور، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط، المغرب، 1965م.

. الأزاريفي، محمد بن يحيى السوسي، تأليف في الطب، مخطوط الخزانة العامة، الرباط، المغرب، رقم 780.

. البزاز، محمد الأمين، تاريخ الأوبئة والمجاعات بالمغرب في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، المغرب، 1992م.

. البياض، عبد الهادي، الكوارث الطبيعية وأثرها في سلوك وذهنيات الإنسان في المغرب والأندلس (ق 8-6هـ/ 14-12م)، ط1، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2008م.

. التنبكتي، أحمد بابا، كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج، تحقيق محمد مطيع، مطبعة فضالة، المحمدية، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1421هـ.

. حسن، علي حسن، الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس (عصر المرابطين والموحدين)، ط1، مكتبة الخانجي، مصر، 1980م.

. الحضرمي، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، السلسل العذب والمنهل الأحلى، تحقيق محمد الفاسي، مجلة معهد المخطوطات العربية، جامعة الدول العربية، مصر، محرم 1384هـ.

. السكتاني، نوازل السكتاني، مخطوط الخزانة العامة، الرباط، المغرب، رقم 1016.

. السوسي، محمد المختار، المعسول، مطبعة النجاح ومطبعة فضالة، الدار البيضاء، المغرب، 1963م.

. الصغير، عبد المجيد، إشكالية إصلاح الفكر الصوفي، دار النيابة، طنجة، المغرب، 1984م.



. الفاسي، أبو عمران، المسائل، مخطوط الخزانة العامة، الرباط، المغرب، رقم 1839.

. القادري، محمد بن الطيب، نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني، تحقيق محمد حجي وأحمد التوفيق، ط1، مكتبة الطالب، الرباط، المغرب، 1407هـ.

. الكتاني، أبو عبد الله محمد بن جعفر بن ادريس، سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس، تحقيق محمد حزة بن علي الكتاني، الموسوعة الكتانية لتاريخ فاس.

. اللطمي، أحمد بن مبارك، جواب في أحكام الطاعون، مخطوط الخزانة العامة، الرباط، المغرب، رقم 1854.

. لوطورنو، روجي، فاس قبل الحماية، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1986م.

. مجموعة من الفقهاء، أجوبة لنوازل فقهية، مخطوط الخزانة العامة، الرباط، المغرب، رقم 1079.

. مؤلف مجهول، تاريخ الدولة السعدية التكمدارتية، تحقيق عبد الرحيم بنحادة، ط1، دار تينمل، نشر عيون المقالات، مراكش، المغرب، 1994م.

. الناصري، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن خالد بن حماد الدرعي السلاوي، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق محمد عثمان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

. الوزان، الحسن بن محمد الفاسي، وصف إفريقيا، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1983م.

. الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، تخريج جماعة من الفقهاء بإشراف الدكتور محمد حجي، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، المغرب، 1401هـ.



مفهوم الذرة من منظور علماء الطبيعة العرب بين القرنين (9-14م)

The Concept of the Atom from the Perspective of Arab Naturalists from the 9th to the 14th Century

د. سائر بصمه جي

باحث متخصص في التراث العلمي العربي - حلب - سوريا

ملخص:

مع وصول النظرية الذرية اليونانية إلى علماء الطبيعة (علماء الفيزياء والكيمياء) العرب والمسلمين، حاولوا تجاوز الميدان الديني الذي خاض فيه أصحاب الكلام، ونقلها لتكون قضية مطروحة للبحث في إطار الطبيعة والفلسفة الطبيعية، وهذا ما نجده عند ممثلي الفلسفة المشائية أمثال ابن سينا، ومن المستقلين عن تلك الفلسفة البارزين الأعلام أمثال البيروني وأبي البركات هبة الله بن ملكا البغدادي. فقد مهّدت الفلسفة الكلامية الذرية والمماحكات الفكرية التي طرحها المتكلمون والفلاسفة المسلمون الطريق أمام علماء الطبيعة، بحيث إنهم أخذوا تصوراً عاماً عن مفهوم الذرّة، وبات عليهم الآن أن يتحققوا عملياً من مقولات الفلاسفة على مختلف مشاربهم. أي سواء الذين قالوا بإمكانية تجزئة الذرة أو الذين قالوا بعدم إمكانية تجزئتها. وهذا يعني بداية إخضاع الطبيعة للمنطق العلمي.

لقد دُرست النظرية الذرية العربية من وجهة نظر علماء الكلام كثيراً، إلى درجة ظنّ الكثير من الباحثين أنها النظرية التي تعبّر عن النظرية الذرية العربية النهائية، لكننا كنا نعتقد أن هذا الظن لا يغني من الحق شيئاً؛ لذلك قررنا الخوض في غمار التراث العلمي العربي والبحث عن النظرية العلمية الذرية التي يجب أن تأخذ مكانها في تاريخ العلوم العام. لذلك فإننا نهدف من خلال هذا البحث استكشاف النظرية الذرية كما صاغها علماء الطبيعة العرب، وذلك بين القرنين (14-9م)، متبعين في ذلك المنهج التاريخي.



الكلمات المفتاحية: الذرة، الطبيعة، النظرية، الفيزياء، الكيمياء.

Abstract:

With the arrival of the Greek atomic theory to the Arab and Muslim naturalists (physicists and chemists), they tried to move the issue from the religious field in which theologists had long debated to make it an issue for research in the domain of nature and natural philosophy; this is what the advocate of peripatetic philosophy such as Ibn Sina did besides to prominent figures who took an independent line like Al-Biruni and Abu Al-Barakat Hibatullah Ibn Malak Al-Baghdadi. Atomic theological philosophy and intellectual disputes discussed by Muslim theologists and philosophers had paved the way for natural scientists. They in fact took a general conception of the atom notion and they, at the time, had to practically verify the statements of philosophers from different schools. That is to say, those who assumed the atom is divisible or those who thought otherwise, meaning indivisible. This means it was the beginning of submitting nature to scientific reasoning. On these bases, this research aims to explore the atomic theory as formulated by Arab naturalists from the 9th century to the 14th AD adopting the historical method.

Key words: Atom, Nature, Theory, Physics, Chemistry, Arab Scholars.

مقدمة:

لقد كان كل من الفارابي وابن سينا يعتبران الخوض في الحديث عن الجسم الطبيعي والإجابة عن السؤال: هل هو متناه أم غير متناهٍ، وهل هو مكوّن من هيولى وصورة، وهل هو مكوّن من ذرات، كلها موضوعات يجب أن تُدرس في إطار علم الطبيعة[1].

التلازم بين الجانب النظري والجانب العملي الذي أسهم في انتظام وتنظيم أفكار النظرية الذرية

(1) أبو زيد، منى، التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي، المؤسسة الجامعية، للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1994م، ص 69.



العربية كان يرتكز على فلسفة منطقية لخّصها لنا ابن خلدون بعبارة شديدة البلاغة والإيجاز قال فيها: « أول العمل آخر الفكرة، وأول الفكرة آخر العمل»[1]. إذْ يعتبر أن ما يميز الأفعال البشرية عن أفعال غيرهم من المخلوقات هو الترتيب والتنظيم وفق أسس منطقية. ويضرب لذلك مثلاً بقوله: من أراد أن يبني منزلاً لابد أن يخطط له ويبدأ بالأساس ثم يرفع الجدران ثم يضع السقف على الجدران. ونحن نرى أن مقولة ابن خلدون قد تجسدت تماماً في الكيمياء العربية. حيث إن الكيميائيين العرب قد اختاروا ما يمكنهم البناء عليه من أسس نظرية ذرية لتفسير ما سيحدث معهم في أثناء عملهم في الكيمياء.

في الواقع لم يكن بُدّ أمام أصحاب الصنعة (الخيميائيين) والكيميائيين التجريبيين إلا تبني القول بوجود الذرة. وذلك لأنهما سيتعاملون مع المقادير الدقيقة من المادة حتى يتسنى لهم إجراء التفاعلات ومحاولة الحصول على الاكسير والوصول إلى طريقة تمكنهم من تحويل الفضة إلى ذهب. كما أن الكيميائيين التجريبيين وجدوا أن التعامل مع المواد المسحوقة والمطحونة إلى أقصى درجة أفضل من التعامل مع المواد ذات البنية الحبيبية الكبيرة.

لقد خضنا غمار البحث في مئات المخطوطات الكيميائية العربية التي وصلتنا، لأن علم الكيماء كان -كما يقول ابن وحشية- « جزءٌ من العلم الطبيعي»[2]. كما أننا بحثنا في المخطوطات التي ركزت على الطبيعيات وبحثت في أصل المادة، وحاولنا استجلاء ما جاء فيها من أفكار ونظريات تتعلق بالذرة، وقمنا بوضع ما استطعنا استخلاصه منها حسب ترتيبها الزمني.

المبحث الأول: القرن (3هـ/ 9م)

جابر بن حيان:

لقد تأثر جابر بن حيان (توفي 200هـ/ 815م) بالمناخ العام الذي كان سائداً في عصره، والمنشط من قبل المتكلمين والفلاسفة، حول النظرية الذرية. فهو يعتبر أنّ» العلوم الطبيعية والنجومية

(1) ابن خلدون، عبد الرحمن، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ج1، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط2، 1988م، ص 592.

(2) ابن وحشية، أحمد، كنز الأسرار، مخطوطة نور سليمانية، رقم (3631)، ص 3و.



والحسابية والهندسية داخلةٌ في جملة العلم الفلسفي». حتى أنّ تعريفه للفلسفة كان « العلم بالأمور الطبيعية وعللها القريبة من الطبيعة من أعلى والقريبة والبعيدة من أسفل»[1].

اعتبر جابر الجوهر الفرد (الذرة) - وليس الهيولى كما قال أرسطو - هي الشيء الأساسي في الكون التي تتكون منها الأجسام كلها، وعندما تتحلل الأجسام فإنها تعود إلى ذراتها الأولى. وقد حاول أن يوضّح للقارئ مثال عن الذرة فضرب لذلك جسيمات الهباء المتناثرة التي نراها عندما يسقط عليها شعاع ضوء الشمس.

قال جابر: « فأما الجوهر - عافاك الله - فهو الشيء المملوء به الخلل وهو المشكّل بكل صورة وفيه كل شيء ومنه كل شيء يتركب وإليه ينحلّ كل شيء. وإن كنت لا تعلم ما هو من هذا القول فهو الهباء ولونه إلى البياض ما هو، فإذ وقفت عليه الشمس انقدح وظهر. فينبغي أن تعلم أن ذلك هو نفس جرم الفلك المنير الأعظم - سبحان خالقه وتقدست أسماؤه - وهو الجسم الذي في سائر الموجودات الثلاثة التي هي الحيوان والنبات والحجر. وليس يمكن أحداً لمسه ولا إذا مسّه وجد له لمساً ولا يقدر أن يأخذ منه شيئاً بيده إلا أن بارئه جلّ جلاله يدبره كما يشاء»[2].

ونلاحظ من النص السابق أن جابر يريد أن يبين موقفه مباشرة من نظرية الجوهر الفرد، بأنها تدل على الخالق سبحانه وتعالى، فهو لا يريد أن يدخل في الجدل اللاهوتي الذي دخل به المعتزلة والأشاعرة مع بعضهم، وإنما أراد أن يصل لوجهة نظر تمكننا من تفسير الظواهر الطبيعية.

وقد مضى جابر بشكل أعمق في محاولته لتفسير كيفية تشكل المادة في الطبيعة. حيث إنه صاغ نظريته وفق الطريقة الآتية: إنّ الذرة تظهر في أول أمرها بهيئة غير حسية، أو لا مادية (تكون جسماً)، لكنها عندما تقبل لوناً أو شكلاً معيناً، تصبح مادية (تصبح جسداً). فالطبائع الأربعة اللامادية تصبح مادية عندما تتحد مع الطبيعة الخامسة (الأثير). كما فسّر التوليد المستمر للأجسام من خلال وجود دائرة أطلق عليها اسم (دائرة الخلاء)، وهي تقع دون دوائر الطبائع الأربع المركزية. وهو يرى أن النفس ترتبط في هذا الخلاء بالذرات اللامادية ثم تنمو معها، ثم ترتبط بالطبائع الأربع على التوالي، وبذلك تتكون منها الأجسام. وليس في العالم

(1) كراوس، بول، مُختار رسائل جابر بن حيَّان، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1935، ص 100، 110.
(2) م ن، ص 428- 429.



المادي خلاء إذا مليء الخلل ما بين الطبائع بالذرات. مع تأكيده أن كل مادة تتركب من مقادير دقيقة من الطبائع تختلف فيها عن مادة أخرى[1].

ويذكر الباحث عمار النهار أن جابر بطروحاته تمكن من تأسيس نظرية ذرية مفادها «أنّ جميع المواد تتكون من جسيمات صغيرة جداً دائبة الحركة ولا تقبل التجزئة، وإنّ جسيمات المادة الواحدة متشابهة في الخواص ومتساوية في الوزن، كما تختلف جسيمات المواد عن بعضها بعضاً، وعندما تتحد جسيمات المواد فإن الاتحاد يكون بين ذراتها الصحيحة»[2].

وقد نتساءل كيف طبق جابر مفهومه عن الذرة، في مجالٍ عملي وتطبيقي مثل الكيمياء؟ يبدو أن الأمر تطلّب منه إجراء تعديلات على نظرية العناصر الأربعة اليونانية، وهكذا خرج بنظرية (الزئبق والكبريت) المنافسة، بحيث يمثل الزئبق الخصائص المعدنية في المادة، والكبريت يمثل خصائص المادة الأولية القابلة للاحتراق. وهكذا يمكن للعلماء التعامل عملياً مع عنصرين رئيسيين بدلاً من أربعة في تحديد نسب المواد المتفاعلة مع بعضها، وبالتالي يمكنهم تفسير ما يحدث بسهولةٍ أكبر.

في الواقع لم يكن جابر ليستطيع تحضير كبريتوز الزئبق (الزنجفار) لولا افتراضه أنه يتعامل مع ذرات، التي أطلق عليها (دقائق صغيرة). وهنا نراع يقول: «لتحويل الزئبق إلى مادة صلبة حمراء، خذ قارورة مستديرة وصبّ فيها مقداراً ملائماً من الزئبق واستحضر آنية من الفخار بها كمية من الكبريت حتى يصل إلى حافة القارورة، ثم أدخل الآنية في فرن واتركها فيه ليلة بعد أن تُحكم سدّها، فإذا ما فحصتها بعد ذلك، وجدت الزئبق قد تحوّل إلى حجر أحمر، وهو ما يسميه العلماء بالزنجفار، وهي ليست مادة جديدة في كليتها، والحقيقة أن هاتين المادتين لم تفقدا ماهيتهما، وكل ما حدث أنهما تحولتا إلى دقائق صغيرة امتزجت ببعضها، فأصبحت العين المجرّدة عاجزة عن التمييز بينهما، وظهرت المادة الناتجة من الاتحاد متجانسة التركيب، ولو كان في قدرتنا وسيلة تفرّق بين دقائق النوعين لأدركنا أن كلاً منهما محتفظ بهيئته الطبيعية الدائمة»[3]. ويعتبر الباحث عبد الحليم

(1) سزكين، فؤاد، تاريخ التراث العربي (السيمياء والكيمياء والنبات والفلاحة)، ج4، ص 208-209.

(2) النهار، عمار محمد، سبق علماء الحضارة العربية الإسلامية في إبداع منهج البحث العلمي، وزارة الثقافة، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2015م، ص 131.

(3) باشا، أحمد فؤاد، العلوم الكونية في التراث الإسلامي، مجلة الأزهر، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، 1991م، ص 36-37.



منتصر أن هذا النص يعبّر تعبيراً واضح الدلالة عن الاتحاد الكيميائي، وهو يشابه كثيراً الوصف الذي جاء به الكيميائي البريطاني جون دالتون (توفي 1844م) [(1)] J. Dalton.

لقد حاول جابر أن يخرج من الإطار الأرسطي في تفسير الظواهر الطبيعية اعتماداً على النظرية الذرية؛ لذلك افترض أن العناصر الأربعة هي جسيمات وأن أجزاء العناصر تتحد معاً في مجموعات مستقرة لتشكيل أجزاء من الزئبق والكبريت. هذه الأجزاء من الزئبق والكبريت «ذات تركيبة قوية جداً». أي أنها تقاوم التفكك عن طريق التسخين الشديد أو أي من المعالجات الأخرى من الذخيرة التجريبية الكيميائية التي قد تتعرض له. وقدم جابر دليلاً تجريبياً على التركيب الجسيمي للكبريت والزئبق الذي ينطوي على تساميهما. وعندما يتم تسخينها، يترسب الزئبق على شكل قطرات صغيرة والكبريت في مسحوق ناعم حتى «يبدو أنه يكشف عن تركيبها الجسيمي للعين المجردة». علاوة على ذلك، فقد يتسامى ككل دون ترك أي راسب. ويعتبر هذا دليلاً على الدرجة التي ترتبط بها أجزاء الزئبق والكبريت معاً كمجموع مقاوم للانفصال عن بعضه. وبذلك يكون جابر قد رسم الصلة بين سهولة التسامي وحجم الجسيمات. أي أن مكونات المادة المصنوعة من جزيئات صغيرة تُدفع بسهولة عن طريق الحرارة أكثر من تلك المصنوعة من الجزيئات الكبيرة. ويمكن تحقيق الفصل، أولاً عن طريق التسخين اللطيف نسبياً، الذي يطرد المواد المكونة من أجزاء صغيرة الحجم، ثم من خلال مراحل تسخين أكثر شدة تدريجياً والتي ستطرد المواد ذات الأجزاء الأكبر تدريجياً. وهذا يفسر، على سبيل المثال، كيف يمكن إخراج فائض الكبريت من خامات المعادن، تاركاً المعدن وراءه. كما عزا جابر أيضاً كثافة المواد إلى الدرجات المختلفة التي تتراكم بها الجزيئات المكونة لها بشكل وثيق. وبناءً على هذا التفسير، فإن أجزاء العناصر التي تتماسك لتشكل أجزاء من الزئبق والكبريت، وأجزاء الأخير التي تتماسك لتشكل أجزاء من المعادن التي هي الأجزاء الأقل (الحدود الدنيا الطبيعية na-tural minima). وهناك افتراض آخر وهو أن الأجزاء الأقل من مادة واحدة، مثل الأرض أو الزئبق أو الذهب، كلها متشابهة. بقدر ما تكون مواد مثل هذه متجانسة، فهي ليست كذلك بالمعنى الدقيق لتعريف أرسطو في «الكون والفساد» لأنها ستفقد هويتها كمواد من نوعها بمجرد تقسيمها إلى ما وراء مستوى أجزائها الصغرى[(2)].

لقد عاد الكيميائيون الأوربيون في القرن 16م لنظرية جابر مع محاولة تطويرها. فقد أضاف

(1) منتصر، عبد الحليم، تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه، دار المعارف، القاهرة، 1980م، ص 158.

(2)Chalmers, Alan, The Scientist's Atom and the Philosopher's Stone, Springer Science, New York, 2009, p. 83.



باراسسيلسوس (توفي 1541م) Paracelsus عنصراً ثالثاً هو (الملح). إذْ عندما كان يعمل الكيميائي في تجاربه ويقوم بتقطير معظم المواد الأولية فإنه كان يحصل على ثلاثة مكونات: صلبة (الملح)، وسائلة (الزئبق)، ومتطايرة (الكبريت). وبذلك فقد أراد باراسسيلسوس أن يكون المنظور الفلسفي لنظريته الجديدة أفلاطونية جديدة تماماً أكثر منها أرسطية[1].

وقد بالغ بعض الكتاب المعاصرين في مدى معرفة جابر في بنية الذرّة. حيث قال الكاتب كنعان كوج أوغلو: «الشائع حالياً أن البحوث المتعلقة بالذرة بدأت من قبل العالم البريطاني جون دالتون (توفي ١٨٤٤ م) J. Dalton. وأن فكرة إمكانية تجزئة نواة اليورانيوم طُرحت من قبل العالم الألماني أوتوهان (توفي ١٩٦٨ م) O. Hahn. ولكن الحقيقة هي أن العالم المسلم جابر بن حيان الذي كان رئيس جامعة حران التي كانت تُعد من أكبر المراكز العلمية، سجل في كتاب له معلومات لا تزال تدهش رجال العلم الحاليين. فقد قال: «إن أصغر جزء من المادة وهو الجزء الذي لا يتجزأ (الذرة) يحوي على طاقة كثيفة. وليس من الصحيح أنه لا يتجزأ مثلما ادعى علماء اليونان القدامى، بل يمكن أن يتجزأ، وأن هذه الطاقة التي تنطلق من عملية التجزؤ هذه، يمكن أن تقلب مدينة بغداد عاليها سافلها. وهذه علامة من علامات قدرة الله تعالى»»[2].

لكن الباحث كوج أوغلو لم يشر إلى المصدر الذي أخذ أعنه هذه المعلومات لنقوم بمراجعته أو تفحّصه وتدقيق ما جاء في نصوصه. لذلك أعتقد أنه من المبالغة تقوّل كلام من هذا النوع عن لسان جابر دون دليل. إذْ من المعروف عن جابر بن حيان دقته في منهجه العلمي وطروحاته، وما كان ليقدم فكرة دون فهمه لمعناها أو دلالتها وأبعادها. من ناحية أخرى فإن التراث العلمي العربي فني عن أن يُنسب إليه ما لم يقم به، ونحن بدورنا نرفض طروحات من هذا النوع كونها تسيء لتاريخ العلوم العربية أكثر مما تُحسن إليها.

وما تأكّد لنا - بعد مراجعة نصوص جابر التي وصلتنا فعلاً - أنّ النظرية الذرية بلغت ذروتها عند جابر عندما أسس ما سماه «علم التكوين». وقد كان يقصد به عملية التخليق الصنعي التي يمكن للإنسان أن يقوم بها من خلالها تركيب الأجسام من بعضها بعضاً. ولم يقصر علم التكوين على مملكة الجماد وحسب، بل وسعها لتشمل مملكة النبات والحيوان، فالطبيعة - حسب جابر - إذا «وجدت للتكوّن طريقاً <غير طريقها هي> استغنت به عن طريق ثان»، ويضبط ذلك كله «علم الميزان»، أي

(1)Melsen, Andrew Gerardus Van, From atomos to atom: the history of the concept atom, p. 77.

(2) كمال، عبد السلام، الحضارة الإسلامية ثقافة وفن وعمران، دار بروج، القاهرة، 2017م، ص 67-68. كما نشر ذلك في عدة مواقع على الإنترنت: مثل موقع مجلة حراء، وموقع قصة الإسلام، وموقع الجمعية الدولية للمترجمين واللغويين العرب.

علم القوانين الطبيعية الكمية العددية التي يرتكز عليها تشكل المواد وفنائها في الطبيعة. وحسب تقييم الباحث عبد الرحمن بدوي فإن هذه «الفكرة هي أكبر محاولة قامت في العصور الوسطى من أجل إيجاد علوم طبيعية تقوم كلها على فكرة الكمّ والمقدار، وهي المثل الأعلى الذي سعى العلماء الطبيعيون المحدثون جهدهم إلى تحقيقه»[1].

الجاحظ:

انتقد أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (توفي 255هـ / 869م) الذين تبنوا نظرية الجزء الذي لا يتجزأ (الذرة)، فهو كما نعلم من تلامذة إبراهيم النظام (توفي بين 221 -231هـ/ 836- 846م)، حيث قال: «فأما إذا قال بالجزء الذي لا يتجزأ، وزعم أن أقلّ الأجسام، الذي تركيبه من ثمانية أجزاء لا تتجزأ، أو ستة أجزاء لا تتجزأ، يستحيل جسماً على قدر طول العالم وعرضه وعمقه- فإنا لو وجدناه كذلك لن نجد بُداً من أن نقول: إنا لو رفعنا من أوهامنا من ذلك شبراً من الجميع، فإن كان مقدار ذلك الشبر جزءاً واحداً فقد وجدناه جسماً أقل من ثمانية أجزاء ومن ستة أجزاء. وهذا نقض الأصل. مع أن الشبر الذي رفعناه من أوهامنا، فلا بد إن كان جسماً أن يكون من ستة أجزاء أو من ثمانية أجزاء. وهذا كله فاسد»[2].

وقد أظهر الجاحظ تهكمه من نظرية الجزء الذي لا يتجزأ في ثلاثة مواضع: أحدهما في كتاب (التربيع والتدوير) حيث قال مخاطباً أحمد بن عبد الوهاب: «وأنت رجل تشدو من العلم وتنتف من الأخبار وتموِّه نفسك وتغرُّ من قدرك وتتهيَّأ بالثياب وتتنبَّل بالمراكب وتتحبَّب بحسن اللقاء؛ ليس عندك إلا ذلك، فلمَ تزاحم البحار بالجداول والأجسام بالأعراض، وما لا يتناهى بالجُزء الذي لا يتجزَّأ»[3].

والآخر في كتاب (البخلاء) وهو يسرد قصة جرت بين أبي كعب وموسى بن جناح: «قال (أبو كعب): وأتانا (موسى بن كعب) بأرزة ولو شاء إنسان أن يعد حبها لعده، لتفرقه ولقلته.

قال: فنثروا عليها لبكة من دبس مقدار نصف أسيكرة، فوقعت ليلتئذ في فمي قطعة، وكنت إلى

(1) بدوي، عبد الرحمن، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1980م، ص 159-160.

(2) الجاحظ، عمرو بن بحر، الحيوان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2003م، ج5، ص 30.

(3) الجاحظ، عمرو بن بحر، التربيع والتدوير، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2017م، ص 35.



جنبه، فسمع صوتها حين مضغتها، فضرب يده على جنبي ثم قال: «أجرش يا أبا كعب أجرش». قلت: ويلك أما تتقي الله! كيف أجرش جزأً لا يتجزأ؟»[1].

والثالث تعرّض له في كتابه (البيان والتبيين)، حيث قال: «وقال محمد بن الجهم للمكي: إني أراك مستبصراً في اعتقاد الجزء الذي لا يتجزأ، فينبغي أن يكون عندك حقا حقّاً. قال: أما أن يكون عندي حقا حقّاً فلا، ولكنه عندي حق»[2].

نستغرب من الجاحظ هذا الموقف التهكمي من النظرية الذرية الكلامية، مع أنه على المستوى التجريبي استطاع الجاحظ أن يستخرج روح النشادر وملح النشادر بوساطة عملية التقطير الجاف (أي تسخين المواد الصلبة في وعاءٍ خالٍ من الهواء حتى تتفكك أجزاء المادة). كما صاغ الجاحظ قانون حفظ المادة بصيغته المبسطة بقوله: «إن الجواهر لا تنعدم، وكذلك الأجسام لا تنعدم بعد وجودها، لكنّ الأعراض تتبدل»[3].

الكندي:

صنّف القفطي رسالة (كتاب في الجزء الذي لا يتجزأ)[4] ليعقوب بن إسحاق بن الصباح الكندي الكندي (توفي 252هـ/ 866م) تحت أعماله في (الجدليات). حيث رفض الكندي في تلك الرسالة القول بعدم انقسام الذرة، وردّ على من يقول بذلك.

وقد أشار الكندي إلى أن ذرات المادة الواحدة تكون متجانسة فالجزء « إما أن يكون جوهرياً، وإما عرضياً؛ والجوهري إما مشتبه الأجزاء وإما لا مشتبه الأجزاء؛ والمشتبه الأجزاء كالماء، الذي جزؤه ماءٌ بكماله، وكل ماء فهو قابل للتجزئة، فجزء الماء، إذْ هو ما بكماله، كثيرٌ؛ وأما لا مشتبه الأجزاء، أعني مختلف الأجزاء»[5].

(1) الجاحظ، عمرو بن بحر، البخلاء، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1998م، ص 170-171.
(2) الجاحظ، عمرو بن بحر، البيان والتبيين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 2002، ج2، ص 160.
(3) فروخ، عمر، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، ص 295-296.
(4) القفطي، جمال الدين، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2005م، ص 278.
(5) رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، دار الفكر العربي، 1950م، ص 131.



المبحث الثاني: (القرن 4هـ/ 10م)

أبو بكر الرازي:

تعامل أبو بكر محمد زكريا الرازي (توفي 311هـ/ 923م) مع الذرات على أنها جسيمات طبيعية حقيقية لها حجمها في الجسم وأثرها وتأثيرها. وفسّر جميع الكيفيات التي تظهر في الأجسام حسب محتواها من الذرات والخلاء. وبذلك فإنّ طريقة تعامله مع الذرة تختلف عن طريقة تعامل المتكلمين. كما تختلف معالجته عن معالجة ديموقريطس وأبيقور من ناحية تأثير الخلاء على ثقل الذرّة[1]. فإذا تذكرنا أن ديموقريطس قد فسّر أن سبب الاختلاف بين العناصر يعود إلى اختلاف أشكال الذرات التي تتكون منها، لكنه وقع في تناقض واضح، لأنه لن يستطيع بذلك تفسير كيف يتحوّل عنصر إلى عنصرٍ آخر، وهو ما جعل أفلاطون ينتقده، لأن أفلاطون يعتقد بأن أجزاء النار مخروطية الشكل، والأرض مكعبة، وهكذا. لكن الرازي لجأ إلى فرضية أخرى، هي أن جزيئات الخلاء تكتنف المواد، ليفسّر اختلاف العناصر عن بعضها بغض النظر عن شكل الذرات المكوّنة لها، وقد استخدم هذه الفرضية ليفسّر سبب حدوث النار من قدح الحجر ببعضه[2].

الفارابي:

انتقد أبو نصر الفارابي (توفي 339هـ/ 950م) القائلين بأن الجسم يتكوّن من أجزاء لا تتجزأ بشكل لا نهائي، وافترض أنه لابد من وجود جوهر فرد لا يتجزأ. وقد وجه الفارابي لهم هذا الانتقاد لأن نظريتهم في تكوّن الأجسام وتحللها وهي تعجز عن تقديم تفسير محدد لتنوع الموجودات في العالم الذي نعيش فيه. بمعنى آخر، تصف نظريتهم حدوث الأجسام وفسادها عن طريق اجتماع الذرات وافتراقها، لكنها لا تبين المبادئ التي تتحكم بهذا الاجتماع والافتراق. لكن نقد الفارابي نفسه -الذي يرتكز على رأي أرسطو بشكل كبير- يرتكز على مفاهيم تجانب الصواب؛ مثل مفهوم القوة والفعل، التي تستقي من جذور ميتافيزيقية لا توضح العمليات الديناميكية للحدوث والفساد والاستحالة، ولذلك يسيطر التفسير الساكن على معظم أجزاء فلسفته الطبيعية[3].

(1) بينس، س، مذهب الذرة عند المسلمين، ص 76.

(2) م ن، ص 74-75.

(3) عفيفي، زينب، الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي، دار الوفاء، الإسكندرية، 2002م، ص 227-228.



المبحث الثالث: القرن (5هـ/ 11م)

ابن الهيثم:

أفرد الحسن بن الهيثم (توفي بعد 430 هـ/ 1040م) مقالة (في أبطال رأي من يرى أن العظام مركبة من أجزاء كل جزء منها لا جزء له)[1]. وقد حاول ابن الهيثم أن يوجد رابطاً بين طبيعة الفلك وطبيعة الضوء، لكنه في البداية يستعرض آراء من سبقه[2]، ثم قدم نظريته الخاصة في تقسيم الجسم، وكيف أن له حد سيتوقف عنده في هذه القسمة، ربما كان قد استفاد من المثال الذي طرحه ديموقريطس في تقسيم قطرة الماء، لكن الجديد الذي أضافه هو أن مجرّد وصول الجسم إلى أصغر مكوناته على الإطلاق فإنه سيتحول إلى شيء آخر يختلف في طبيعته عن طبيعة الجسم الأول.

قال ابن الهيثم: «فأما الزوايا التي تكون في الأجسام الطبيعية والتي تتخيل في الأجسام الطبيعية فليست تنقسم إلى ما لا نهاية له، والجسم الذي هي فيه هو على ما هو عليه، لأن الجسم الذي تتخيل فيه الزيادة لا يمكن أن ينقسم إلى غير نهاية، لأن كل جسمٍ طبيعي فإنه ينقسم إلى حدٍّ ما وهو على ما هو عليه من صورته، ثم إذا انقسم بعد ذلك خلع الصورة التي كانت له ولبس صورةً أخرى»[3].

لهذه الفرضية التي قدمها ابن الهيثم أهمية علمية كبيرة. إذْ أنها تشير إلى اكتساب الجسيم بنية جديدة تختلف في خواصها عن بنية الجسيم الذي يشكل المادة الأصلية عندما يصل إلى حدٍّ معين في التقسيم، بمعنى آخر يصبح كينونة فيزيائية حدّية في الحفاظ على خصائصها، والتي إذا انقسمت بعد ذلك تحوّلت الذرة إلى ذرّة مادة أخرى.

تذكّرنا هذه الفرضية كثيراً بما وصل إليه الفيزيائي إنريكو فيرمي (توفي 1954م) E. Fermi للانشطار الذري Split the Atom (Nuclear fission) عام 1934م. واستنتج فيرمي حينها أن تجاربه قد أوجدت عناصر جديدة لهما 93 و94 بروتوناً، وقد أطلق عليها الفريق اسم أوسونيوم Auso-nium وهيسبيريوم Hesperium. ومع ذلك، لم يقتنع الجميع بتحليل فيرمي لنتائجه، مع أنه سيفوز

(1) ابن أبي أصيبعة، أحمد، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص 558.

(2) ابن الهيثم، الحسن، مجموع رسائل ابن الهيثم، منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، فرانكفورت، 1998م. ص 17.

(3) الحسن، مجموع رسائل ابن الهيثم، م س، ص 17.

بجائزة نوبل في الفيزياء لعام 1938م عن «ظاهرات حول وجود عناصر مشعة جديدة ينتجها الإشعاع النيوتروني، واكتشافه ذي الصلة بالتفاعلات النووية الناتجة عن النيوترونات البطيئة»[1].

لم تكن للحسن بن الهيثم المختبرات والتقنيات التي كانت لنظيره فيرمي بعد ألف سنة، لذلك؛ وحتى يؤكد ابن الهيثم صحة فرضيته ضرب لذلك مثالاً من الواقع الفيزيائي القريب للأذهان والحواس وهي العناصر الأربعة المعروفة للجميع.

قال ابن الهيثم: «ومثال ذلك الماء إذا قُسّم إلى أبعد غاية فإنه ينتهي إلى جزء هو أصغر الصغير من أجزاء الماء، فإذا انقسم بعد ذلك خلع صورة الماء ولبس صورة الهواء، ثم الهواء ينقسم إلى أصغر الصغير من أجزاء الهواء، ثم إذا انقسم بعد ذلك خلع صورة الهواء ولبس صورة النار، ثم إن النار تنقسم إلى أصغر الصغير من أجزاء النار، ثم لا يمكن أن تنقسم بعد ذلك لأنه ليس في الوجود صورة ألطف من النار؛ فإن كانت صورة الفلك ألطف من صورة النار وكان ممكناً أن تصير النار من جنس الفلك انقسم أصغر الصغير من أجزاء النار وصار من جوهر الفلك، ثم أن جسم الفلك لا ينقسم بعد ذلك، لأنه ليس في الوجود صورة ألطف من صورة الفلك، ثم أن تخيل منقسماً بعد أن ينتهي إلى أصغر الصغير من أجزائه إن كان انقسامه ممكناً، فإنما يتخيل انقسام أبعاد الجسم لا جوهر الجسم، وإن تخيل جوهر الجسم منقسماً فهو قسمته في التخيل لا في الوجود»[2].

من خلال فرضيته السابقة في التحول، أثبت ابن الهيثم بطلان دعوى الخيميائيين (أو أصحاب الصنعة) التي تقول بتحول الماء إلى تراب بعد غليه عدة مرات. حيث يعود السبب في اعتقادهم هذا إلى ظهور راسبٍ في قاع الإناء بعد تبخر الماء الذي يحوي على أملاح ذائبة فيه[3].

نستنتج مما سبق أن معالجة ابن الهيثم لمفهوم الذرة قد أخذ منحىً يختلف تماماً عن منحى فلاسفة المتكلمين أو حتى المذاهب الذرية السابقة. فقد حل ابن الهيثم المشكلة العويصة التي اعترضت نظرية ديموقريطس في تفسيره لكيفية تحول عنصر إلى آخر. كما أنه خرج من الاقتراح الذي قدّمه أبو بكر الرازي بأن اختلاف العناصر بين بعضها يعود إلى اكتناز الخلاء في بنية الذرات.

(1)E. Fermi, E. Amaldi, O. D'Agostino, F. Rasetti, and E. Segrè, «Radioattività provocata da bombardamento di neutroni III,» La Ricerca Scientifica, vol. 5, no. 1, 1934, p. 452–453.

(2) مجموع رسائل ابن الهيثم، م س، ص 18.

(3) كوب، كاتي ووايت، هارولد جولد، إبداعات النار، ص 168.



ابن سينا:

عالج ابن سينا (توفي 428هـ /1036م) موضوع الذرة تحت عنوان (التناهي واللاتناهي)، وهي مشكلة تتعلق بلواحق الجسم الطبيعي. وقد كان غير مقتنع بأنّ الأجسام الطبيعية يمكن أن تتجزأ إلى مالا نهاية لها، والسبب في ذلك هو جوهرها الممتد المستمر في اتصال مادته مع بعضها بعضاً. متبعاً بذلك خطى أستاذه أرسطو[1].

فقد رفض ابن سينا آراء المتكلمين الذريين - مثل النظّام وغيره - الذين قالوا بإمكانية تقسيم الجسم بالفعل إلى ما لا نهاية. ووجه انتقاده العنيف إلى ديموقريطس وغيره من الذريين الذين قالوا بأن الجسم مكون من أجزاء لا تتجزأ، وأنها جسيمات قائمة بحد ذاتها. وقد قدّم مناقشةً بديلة في محاولةً منه لإسكاتهم. حيث قال إن أي جسمٍ يشغل مكاناً ما فإنه يقبل القسمة اعتماداً على حقيقة أن للمكان بداية ووسط ونهاية، وهو نفسه قابل للقسمة. وإذا قبلنا بوجود الذرّة فرضاً، ثم وضعت هذه الذرّة بين ذرّتين أخريين، لتوجب عندها إما لمس هذه الذرة للذرتين الأخريين في مكانين مختلفين فتنتفي في هذه الحالة عدم القابلية للقسمة من الناحية الهندسية، أو أنها ستلمسها من جميع الجهات، وستكون معهما في هذه الحالة شيئاً واحداً، ولن يكون هناك بعد ذلك أي فارق بينهما. أو أنها تلمس الذرتين الأخريين بشكل مطلق، ولن تستطيع في هذه الحالة تشكيل جسمٍ ما انطلاقاً من ذراته. وتوصل ابن سينا إلى أنه بما أن هذه الاحتمالات الثلاثة مستبعدة، فإن وجود الذرات نفسه هو أمر مرفوض أيضاً[2].

أما بخصوص دعوى الذريين بأن تقدّم الحركة يكون عن طريق وثبات آنية، فقد وجد ابن سينا أن هذه الدعوى فيها مشكلة، والدليل على ذلك أنه إذا كان قطر المربع المتشكل من نقاط مرتبة بانتظام سيكون -بحسب هذه الدعوى - مساوياً لضلعه بسبب وجود عدد متساوٍ من النقاط في كل من الضلع والقطر. ومع خطأ هذا الافتراض من الناحية الهندسية، فإن المسافات بين هذه الذرات ستكون أكبر أو أقل من حجم وحدة قياس واحدة، أو ذرة واحدة، وستكون الذرة تبعاً لذلك، جسماً قابلاً للتجزئة. وهنا ضرب ابن سينا مثال آخر يثبت فيه عدم صحة ذلك، فإذا نظرنا إلى ظل ميل

(1) العراقي، محمد عاطف، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1983م، ص 90.

(2) نصر، سيد حسين، مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية، ترجمة: سيف الدين القصير، دار الحوار، اللاذقية، ط2، 1991م. ص 160-161.



شاخص المزولة الناجم عن أشعة الشمس، فلو أن انتقال هذا الظل يكون عن طريق الوثب من ذرة لأخرى، لتوجب على الشمس القيام بوثبات أكبر وأعظم[1].

في النهاية قبل ابن سينا بإمكانية حدوث تجزئة الجسم إلى ما لا نهاية من الناحية النظرية التصورية، لكن من الناحية الواقعية الفعلية فالأمر بالنسبة له غير ممكن.

وقد اقتنع ابن سينا بمقولة أرسطو بأن العالم مكوّن من هيولى (مادة أولية) وصورة أكثر من اتفاقه مع طروحات المتكلمين الذرين التي تقول إنه مكون من ذرات. بل وإنه نقد النظرية الذرية للمتكلمين بشدة من ناحية التناهي واللاتناهي، محاولاً تفنيد اللاتناهي بكافة أشكاله[2].

وأنكر ابن سينا ما يقوم به الخيميائيين، لأنه يعتقد أن لكل معدنٍ جوهراً خاصاً به لا ينقلب إلى جوهر معدنٍ آخر[3].

البيروني:

تأثر أبو الريحان البيروني (توفي 440هـ/ 1048م) كثيراً بالنظرية الذرية التي قدمها أبو بكر محمد زكريا الرازي (توفي 311هـ/ 923م)، أكثر من تلك التي اطلع عليها عند الهنود، كما أنه اعتمد كثيراً على طروحاته للرد على أتباع أرسطو.

ففي الأصل يعدّ البيروني معارض شديد المراس للأفكار الأرسطية. وقد كان يتساءل: لماذا يعيب أتباع أرسطو على المتكلمين قولهم إنّ الجسم مكوّن من أجزاء غير مرئية؛ وهل يحق له أن يستسخف بآرائهم؟ إذْ من الضروري، حسب آراء الفلاسفة القائلين بقابلية الأجسام المتصلة للانقسام اللانهائي، ألا يلمس المتحرّك السريع اللاحق الجسم المتحرّك البطيء السابق. المثال الذي يمكن طرحه هنا كان عن الشمس والقمر. لنفرض وجود مسافة محددة بين الشمس والقمر، وأن كلا الجسمين يتحرّكان على تلك المسافة، فمن المستحيل على القمر أن يلحق بالشمس مع أن سرعته تفوق سرعة الشمس

(1) م ن، ص 161. انظر أيضاً: ابن سينا، الشفاء-الطبيعيات، ج1، تحقيق: محمود قاسم، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي الكبرى، قم، ط2، 2012م، ص 188-202. وأيضاً: ابن سينا، النجاة، نقحه: ماجد فخري، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1982م، ص 139-141.

(2) الخولي، يمنى طريف، الطبيعيات في علم الكلام، ص 116.

(3) تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، م س، ص 411.



بكثير. لكن الوضع الطبيعي ليس كذلك، فقد تبيّن من الرصد الفلكي أن القمر يلحق بالشمس، وبالتالي أصيب القائلون بالانقسام اللانهائي بخيبة الأمل[1].

ابن حزم الأندلسي:

انتقد ابن حزم الأندلسي (توفي 456هـ/ 1063م) طرح المتكلمين مفهوم الذرّة من أجل فهم العالم. معتبراً أن أي جزءٍ يمكنه أن يتجزأ بشكلٍ لا نهائي في إطار التصور العقلي وليس الواقعي[2]. وهو موقف قريب من موقف أرسطو. وقد ذكر ابن حزم في معرض رده على المتكلمين بخمس حججٍ تستعيد بمجملها ردود أرسطو على ديموقريطس[3].

من ناحيةٍ أخرى، فقد اعتقد البعض أن ابن حزم دافع عن أفكار النظّام، عندما قال بإمكانية تجزئة الذرة بشكل لا نهائي بالتصور الذهني فقط. إلا أن المتتبع لأفكار ابن حزم يجده ينتقد فكرة الطفرة (أي القفز مع الارتفاع) التي جاء بها النظّام، باستثناء حالة الجسم المتحرّك بسرعات قريبة من سرعة الضوء، مما يمكنه أن يطفر المسافات[4]، أي يقطع مسافات قصيرة ومحدودة في أجزاء لا متناهية من الزمن.

لقد تصوّر ابن حزم أن العالم كيفيات تتداول على الأجسام. ومن هنا أخذ على أنصار المذهب العقلي أنهم يزيدون في العقل ما ليس فيه بتلك الافتراضات عن الجواهر، والعوالم الأخرى، والعقول المفارقة، وبادعائهم نفاذ العقل إلى مقام الألوهية ليحكم بمسائلها، مع أن العقل في الحقيقة ليس سوى عيان، وتمييز، ومن ثم يفاضل بين الأشياء والأفعال، ويحتاج في أداء عمله إلى كيفيات حسية، ومبادئ عقلية، يسميها ابن حزم «بالأوائل»[5].

المبحث الرابع: القرن (6هـ/ 12م)

الطغرائي:

لم يشأ الكيميائي مؤيد الدين أبو إسماعيل الحسين بن علي المعروف بالطغرائي (توفي 513هـ/

(1) مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية، م س، ص 128-129.

(2) ابن حزم الأندلسي، علي بن أحمد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج5، ص 58.

(3) يفوت، سالم، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1986م، ص 330.

(4) م ن، ص 331.

(5) الزعبي، أنور خالد قسيم، ظاهرية ابن حزم الأندلسي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، ط1، 1996م، ص 55.



1121م) الخوض كثيراً في الجدل الذي سبق وأن أثاره أصحاب الكلام والفلاسفة، وإنما نجد له موقفاً واضحاً وموجزاً حول نشأة المادة في الكون. إذْ قال: « ثم انظر كيف الجوهر يحدث، وكل شيءٍ من الوجود له سبب إلهي وسبب طبيعي؛ فالإلهي أنه خلق الأشياء كلها وأخذ كلُّ واحدٍ من المخلوقات مقرّه، وما يخصّ مقرّه وهي صنع الربّ وحكمته وتصرفاته في الجميع سبحانه وتعالى. ثم بالأسباب الطبيعية استمد كلُ مقامٍ غذاءً وإحالة إلى نفسه وعمل منه مثل نوعه. فالأصل هو الخالق الأول، ولهذا قالوا إن العالم كله شيءٌ واحد ثم افترق أعلى وأسفل وكان الأعلى من الأسفل والأسفل من الأعلى»[1].

أبو البركات البغدادي:

عالج هبة الله ابن ملكا البغدادي (توفي 547هـ/ 1125م) موضوع الذرة وانقسامها معالجة مناسبة وعرض أقوال علماء الطبيعية عرضاً وافياً. وقد يكون أول من ربط بين تفكك المواد إلى ذرات ثم تفكك الذرات إلى عناصرها الأولية. وربما توصل لذلك متأثراً بما طرحه ابن الهيثم من قبل[2].

وقد ذكر ابن ملكا أن أجزاء الأجسام التي لا تتجزأ لا تخلو من أن تكون «متساوية الأقدار أو مختلفتها أو لا تكون ذوات أقدار» ويمنع ألا يكون لها أقدار لأن ما يكون كذلك لا يكون لمجموع كثير منه قدر «اللهم إلا ألا يُعنى بلا مقدار سلب العِظَم مطلقاً بل تصغيره جداً فيدخل حينئذ في القسمين الأولين أعني متفقات الأقدار ومختلفتها» ثم ينفي اختلاف أقدارها ليناقش أخيراً وحدة الجسم واتصاله من جهة وكثرته بالتجزؤ وانفصاله من جهة ثانية فيحقق القول في وحدة الجسم الذي هو الهيولى الأولى وكثرته التي له بذاته فيقرر «من حيث أن الجسم يقبل الاتصال والانفصال والتجدد بالصغر والكبر يُعْلم أنه بذاته ومن حيث هو جسم لا متصل ولا منفصل أعني ولا واحد ولا كثير إذ لو كان بذاته واحداً متصلاً لما انفصل أو كثيراً منفصلا لما اتصل وذلك هو قولنا لا واحد ولا كثير. وهو يرد على القول بالطفرة. «فإن الطفرة معناها وجود حركة سريعة بين حركات بطيئة»»[3].

(1) الطغرائي، مؤيد الدين، تراكيب الأنوار، مخطوط ضمن مجموع في مكتبة المتحف البريطاني، رقم (Or. MS. 13,006)، ص 51.

(2) ابن ملكا البغدادي، هبة الله، المعتبر في الحكمة، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ط1، 1938م، ج3، ص 196.

(3) المرجع السابق، ص 197.



ابن رشد:

انتقد ابن رشد (توفي 595هـ/ 1198م) النظرية الذرية التي عالج مختلف جوانبها علماء الكلام في نقطتين أساسيتين:

- الأولى: قد تبين أنه لا يمكن الاعتماد عليها في إثبات حدوث الكون أو الاستدلال من خلالها على وجود الخالق.

- الثانية: وجد أنها تقصّر في تفسير شرح التغيرات التي تحدث في المواد الطبيعية لدى انتقالها من طورٍ لآخر.

فبخصوص النقطة الأولى يرى ابن رشد أنه لا يوجد داعٍ لاستخدام النظرية الذرية لإثبات وجود خالق للكون، لأنّ « طريقتهم التي سلكوا في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ، وهو الذي يسمونه الجوهر الفرد، طريقة معتاصة، تذهب على كثيرٍ من أهل الرياضة في صناعة الجدل، فضلاً عن الجمهور. ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية، ولا مفضية بيقين إلى وجود البارئ سبحانه»[1].

وبخصوص النقطة الثانية حول تقصير النظرية الذرية الكلامية في تفسير تغيرات المواد وانتقالها من طورٍ لآخر. فهو يرى أنّ « هؤلاء (أي أصحاب الجزء الذي لا يتجزأ) ليس عندهم جوهر أو واحد إلا هذا الجزء فتلزمهم المحالات التب تلزم من قال إن جواهر الأشياء هي الأعداد، وذلك أن كلا الفريقين لا يقدرون أن يقولوا كيف يوجد من هذه متصل ولا كيف يكون هذا الواحد الغير منقسم سبباً للانفعال والفعل والاستحالة، فإنه إن قبل التغيير كان مركباً من مادة وصورة وكل مركب من مادة وصورة فهو منقسم وهذا كله قد تبين في العلم الطبيعي»[2].

وبذلك يقترب ابن رشد من ابن الهيثم، أو يؤكد على صحة كلامه على الأقل وإن لم يطّلع على مؤلفاته. فقد وجدنا كيف برهن ابن الهيثم كيف تتم عملية الاستحالة من مادة لأخرى بطريقة أكثر منطقية، لذلك فإن نظريته ستكون أقرب لتفسير الظواهر الطبيعة من نظرية المتكلمين.

ونجد هنا ملاحظةً على مستوى كبير من الأهمية، وهي أن ابن رشد لم يكن يحابي أرسطو على حساب

(1) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق: محمد قاسم، مكتبة الأنجلو-مصرية، القاهرة، ط2، 1964، ص 135.

(2) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق: موريس بويج، دار المشرق، 1973، ص 71.



المتكلمين - كما فعل الفارابي وابن سينا من قبل - وإنما حاول أن يبرهن بالعقل والمنطق أن نظريتهم يكتنفها الكثير من النقص، وأن استخدامها من باب الحجة ليس قوياً بما يكفي.

ونشير هنا أنه كُتب لأفكار ابن رشد أن تنتقل إلى الغرب الأوربي بداية القرن الثالث عشر للميلاد، كما أنها مارست تأثيرها على كلٍ من ألبرت الكبير (توفي 1280م) Albertus Magnus وتلميذه توما الأكويني (توفي 1274م) Thomas Aquinas، حيث إنهما طوّرا نظرية ابن رشد التي كانت تعرف باسم نظرية (الصغائر الطبيعية Minima Naturalia). وقد سار في إثْرهما أيجيديوس الروماني (توفي 1316م) Aegidius of Roman. لكن تطويراتهم لم ترق إلى مستوى استخدام النظرية في تفسير الظواهر الطبيعية أو التفاعلات الكيميائية[1].

المبحث الخامس: القرن (7 - 8هـ/ 13 - 14م)

فخر الدين الرازي:

واضح من مؤلفات الإمام فخر الدين الرازي (توفي 606هـ/1210م) أنه من داعمي النظرية الذرية، وضد من يقول بالهيولى على الطريقة الأرسطية، لكنه سار وفق منحى آخر هو (تذرية الزمان والمكان) وليس الجسم وحسب. حيث قال: إنّ «القول بالجوهر الفرد حقّ، والدليل عليه أنّ الحركة والزمان كل واحد منهما مركّب من أجزاء متعاقبة، كل واحد منها لا يقبل القسمة بحسب الزمان، فوجب أن يكون الجسم مركّباً من أجزاء لا تتجزأ»[2].

كما كان الإمام الرازي يعتقد بتماثل ذرات المادة من الناحية الجسمية، وبالتالي فإن ما يؤثر على أحد أنواع الذرات يؤثر على الآخر. وقد استخدم الرازي عدة مصطلحات لهذه الحالة مثل «تجانس الجواهر»، و«تماثل الجواهر»، و«تجانس الأجسام»، و«تساوي الأجسام»، و«اشتراك الأجسام»[3].

وقد قدم الإمام الرازي ثلاث حجج يدعم به اعتقاده هذا، حيث قال[4]: «الأجسام بأسرها متماثلة خلافاً للنظام. واحتج أصحابنا بثلاثة أوجه:

(1)From atomos to atom: the history of the concept atom, Ibid, p. 57-58.

(2) الرازي، فخر الدين، معالم أصول الدين، تحقيق: سميح دغيم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1992م، ص 28.

(3) الزركان، محمد صالح، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، دار الفكر، بيروت، ط1، 1963م، ص 407.

(4) الرازي، فخر الدين، كتاب المحصل، تحقيق: حسين أتاي، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط1، 1991م، ص 303-233.



– أحدها: أن الأجسام بتقدير استوائها في الأعراض تلتبس بعضها بالبعض. ولو لا تماثلها، لما كان كذلك.

والاعتراض أن هذه الدلالة إنما يتم وتصح في حق من تصفح جميع الأجسام وشاهد التباس كل واحد منها بكل ما عداها. فأما قبل ذلك فليس إلا الرجم بالظن.

– وثانيها: إنها بأسرها متساوية في قبول جميع الأعراض فتكون متساوية في الماهية.

والاعتراض أنه لم يصح عندنا أن جرم النار قابل للكثافة الأرضية، وإن جرم الفلك قابل للصفات المزاجية وقصة إبراهيم عليه السلام جزئية، فلا تدل على الحكم الكلى. وأيضاً فلم لا يجوز أن يقال إنّ الله تعالى خلق في بدن إبراهيم عليه السلام كيفية عندها يستلذ مماسة النار كما في النعامة وغيرها ثم بتقدير تسليم استواء الكل في قبول الأعراض، فلا يلزم منه استوائها في تمام الماهية، لأن الاشتراك في اللوازم لا يدل على الاشتراك في الملزومات.

– وثالثها: أن الجسم لا معنى له إلا الحاصل في الحيز والأجسام بأسرها متساوية فيه، فتكون متساوية في الماهية.

والاعتراض أن الحصول في الحيز ليس ذات الجسم، بل حكما من أحكامها وقد ذكرنا أن التساوي في اللوازم لا يدل على التساوي في الملزومات».

لقد كان لهذه القناعة الكبيرة تأثير كبير على طريقة تفكير الإمام الرازي العلمية. فقد حاول أن يطبق مبدأ وحدة المادة عملياً، وذلك عندما كان يجري تجاربه الخيميائية لتحويل المعادن الرخيصة إلى معادن ثمينة. وقد أكّد على ذلك كلٍ من المؤرخين ابن القفطي وابن العبري إذْ قالا عنه: «وعنّ له أن تهوّس بعمل الكيمياء، وضيّع في ذلك مالاً كثيراً ولم يحصل على طائل»[1].

تعتبر محاولة الإمام الرازي لنقل قناعته بنظرية ذرية إلى جانبها التطبيقي محاولة يشكر عليها، وإن كانت نتيجتها خاطئة، لإن إمكانيات ذلك الوقت لم تسمح له ولا لغيره من الخيميائيين تحويل الفضة إلى الذهب إلا بعد فهم الفيزياء النووية في القرن العشرين، أي بعد الإمام الرازي بأكثر من ثمانمائة سنة.

(1) إخبار العلماء بأخبار الحكماء، م س، ص 220. وأيضاً: ابن العبري، مختصر تاريخ الدول، تحقيق: أنطون صالحاني اليسوعي، دار المشرق، بيروت، 1992م، ص 240.

حيث تمكن الفيزيائي الياباني هانتارو ناغاوكا (توفي 1950م) H. Nagaoka من إجراء أول عملية اصطناع للذهب من الزئبق في عام 1924م، وذلك عن طريق قذفه بالنيوترونات. كما أجرى فريق أمريكي، يعمل دون معرفة بدراسة ناغاوكا السابقة، التجربة نفسها في عام 1941م، وحقق النتيجة نفسها وأظهر أن نظائر الذهب التي تنتجها التجربة جميعها مشعة[1]. أي لا تصلح للاستخدام والتداول مثل الذهب الطبيعي المعروف باستقراره.

من ناحيةٍ أخرى، فإن محاولة تطبيق الإمام الرازي نظريته الذرية في مجال الكيمياء سبق بها كلٍ من الطبيب الألماني دانيال سنرت (توفي 1644م) D. Sennert، الذي نشر عام 1636م أول تطبيق منهجي للأفكار الذرية في الكيمياء (مثل أن الذرات يمكن استعادتها من مركباتها، كالذهب، من محلول حمضي)، وقد تبعه كيميائيين آخرين مثل جي. جونغ J. Junge، وإي. دي كلافز E. de Claves. كما سبق الإمام الرازي طرح يوهان كريسوستوم ماجنينوس (توفي 1679م) J. C. Magnenus[2].

أثير الدين الأبهري:

انضم أثير الدين المفضل بن عمر بن المفضل الأبهري السمرقندي (توفي 663هـ/ 1264م) للفريق الذي رفض الاعتراف بتجزئة الذرة، وقد قدّم أدلته التي سبق وأن ناقشها المتكلمون من قبل، حيث قال: «في إبطالِ الجُزءِ الَّذيْ لا يَتَجَزَّأ: لأنّا لو فرضنا جزءاً بين جُزئيْن، فإمَّا أنْ يكون الوسطُ مانِعاً مِن تلاقي الطَّرفيْن أو لا يكونُ، لا سبيلَ إلى الثاني، لأنَّه لو لم يكنْ مانعاً لكانت الأَجزاءُ مُتَداخِلةً، فلا يكونُ وسطاً وطرفاً، وقد فرضْنا الوسطَ والطّرفَ، وهذا خُلف، فثبت كونُه مانِعاً مِن تلاقيْهما، فما به يُلاقي الوسطُ أحدَ الطّرفين غيرُ ما به يُلاقي الطرفَ الآخرَ، فيَنقسمُ، وَلأنَّا لو فرضنا جُزءاً على مُلتقى جُزئَيْن، فإمّا أن يُلاقي واحداً مِنهُما فقطْ أَو مَجموعَهما، أو مِن كل واحد منهما شيئا، الأوّل مُحال وإلّا لم يكن على المُلتقى، فتعيّن أحدُ القِسمَين الأخيرَين، فيَلزم الانْقسامُ لا مَحالةَ»[3]. وقد شرح حسين بن معين الدين الميبذي المعروف بقاضي مير (توفي 870هـ/ 1466م) هذه الفقرة بقوله: «قوله: (لا يتجزّأ) ويقال له الجوهر الفرد أيضاً وهو جوهر ذو وضع لا يقبل القسمةَ مطلقاً لا قطعاً ولا كسراً ولا وهماً

(1)Sherr, R., Bainbridge, K. T. & Anderson, H. H. (1941). “Transmutation of Mercury by Fast Neutrons”. Physical Review. 60 (7): 473–479.

(2)Whyte, Lancelot Law, Essay On Atomism: From Democritus to 1960, Wesleyan University Press, 1961, p. 47-48.

(3) الأبهري، أثير الدين، هداية الحكمة، مكتبة المدينة للطباعة والنشر والتوزيع، كراتشي، ط1، 2019م، ص 90.



ولا فرضاً والقسمة الوهميّة ما هو بحسب التوهم جزئياً والفرضيّة ما هو بحسب فرض العقل كليّاً. اعلم (الميبذي) أن في تحقيق ماهية الجسم اختلافات، فالمتكلّمون على أنه مؤلّف من جواهر فردة لا تقبل القسمة أصلاً، والإشراقيون على أنه جوهر بسيط متصل بذاته، والمشّاؤون على أنه مؤلّف من جوهرين: أحدهما: جوهر قابل للصورة الجسميّة ليس في حدّ ذاته متصلاً ولا منفصلاً، ويقال له: الهيولى، والثاني: جوهر ممتدّ في الأقطار الثلاثة بذاته، ويقال له: الصورة الجسميّة، والمصنّف رحمه الله اختار مذهب الحكماء المشائين، فأبطل رأي المتكلّمين أوّلاً، ثمّ بعد ذلك أثبت تركيبه. ولهم في إبطال الجزء الذي لا يتجزأ براهين كثيرة، وأورد المصنف رحمه الله ههنا برهانين سهلين:

- تقرير الأوّل: أن الجسم لوكان مؤلّفاً من أجزاء لا تتجزّأ لكان جزء منها وسطاً وآخران طرفين، فنقول: الجزء الوسطاني إما أن يكون مانعاً من تلاقي الطرفين أو لا، فإن لم يكن مانعاً من تلاقي الطرفين كان الوسط داخلاً في أحد الطرفين، فلا يكون الوسط وسطاً، ولا الطرف طرفاً، وقد فرضنا الوسط والطرف، هذا خلف.

- وأيضاً التداخل محال؛ لأنّ اتحاد الجوهرين المتحيّزين بذاتهما - بحيث يصيران في الوضع والحجم شيئاً واحداً - محال عند العقل بالضرورة، ولو جاز دخول الأجسام بعضها في بعض لكان الماء الذي صبّ على الإناء المملوء ماء دخل مع ذلك الماء في الإناء، وما فاض الماء من الإناء على وجه الأرض، والتالي باطل بالشهادة، وإنْ كان مانعاً من تلاقي الطرفين فما به لاقى هذا الطرف غير ما به لاقى الطرف الآخر، فانقسم الجزء الوسط إلى قسمين: أحدهما ملاق لهذا الطرف، والثاني لذلك الطرف، وكذلك الطرفان أيضاً بما لاقى وبما لم يلاق»[1].

نصير الدين الطوسي:

اتفق نصير الدين الطوسي (توفي 672هـ/ 1274م) مع شهاب الدين السهروردي (توفي 632هـ/ 1191م) وابن سينا وغيرهما من الفلاسفة المشائين الذين قالوا بأن الجسم بكليته يحمل خصائص معينة إذا اكتملت أجزائه، وهو لا يتكون من الذرات، لأنه لا وجود لها قائم بذاته. وبالتالي فإنه يرفض الاعتراف بوجود الذرة.

كما هاجم طريقة المتكلمين في معالجتهم مفهوم الذرّة من أجل إثبات حدوث العالم. وقد قدّم الطوسي دليله من الناحية الهندسية حول إمكانية تقسيم الذرات بقوله: إذا كانت النقطة تمثل نهاية الخط. وكانت

(1) م ن، ص 57.



جوهراً فهو المطلوب، وإن كانت عرضاً فمحلها إن انقسم انقسمت، وإن لم ينقسم فهو المطلوب. بمعنى آخر، يرى الطوسي أن الذرّة التي لا تقبل التجزئة، لا يمكن أن تكون قابلة للاتصال أو الانفصال لتشكل الجسم. حيث إن تشكيل الجسم يتطلب أن تكون المادة قابلة للانقسام، وعدم الوقوف عند حد الذرة الواحدة. وأن يتوفر في هذا الجسم أو المادة قابلية للامتداد من جهتين، وما دامت هذه الأجسام تقبل الاتصال والانفصال فلابد أن تنطوي على قبول التعدد والوحدة[1]. أي أنّ الطوسي رفض وجود الذرة بشكلها المنفرد أو المستقل عن وجودها خارج إطار الجسم وبنيته.

أيدمر الجلدكي:

انتبه عز الدين أيدمر عليّ الجلدكي (توفي بعد ٧٦٠هـ/بعد ١٣٦٠م) إلى حقيقة خاصية مهمة جداً وثابتة في الطبيعة تحافظ من خلالها على استقرارها. وهي أنها لا تظهر فيها ظاهرة ثم تظهر ظاهرة مناقضة للظاهرة الأولى بحيث تلغيها. فعلى مستوى الذرات، تكون الذرة بسيطة عندما لا تتركب مع غيرها، ولا يمكن للذرة البسيطة أن يظهر لها أو فيها أثرين متعارضين في الوقت عينه. وكذلك حال العناصر الأربعة الأساسية، كل واحد منها له يمكنه أن يقوم بأثر واحد فقط ولا يجتمع فيه أثرين معاً، خلاف الأجسام المركبة، مثل العنب، الذي يكون صالحاً لبعض الوقت ثم يفسد بعد فترة أخرى[2].

هذه الخاصية التي تكلم عنها الجلدكي (المادة والمادة المضادة) أو (الإصلاح والإفساد) في الوقت نفسه في الطبيعة سيعاد النظر فيها مع اكتشاف الفيزيائي البريطاني بول أدريان ديراك (توفي ١٩٨٤م) P. A. Dirac لجسيمات البوزيترونات (موجبة الشحنة) التي إذا التقت مع الإلكترونات (سالبة الشحنة) نتج عن ذلك أشعة غاما.

خاتمة:

نستنتج من الاستعراض والمناقشة التاريخية العلمية التي قمنا بها أعلاه أن علماء الفيزياء والكيمياء العرب والمسلمين قد نقدوا الأفكار اليونانية المتعلقة بالنظرية الذرية التي يمكنها تفسير تشكل المادة. كما أنهم انتقدوا المتكلمين في اتخاذهم من النظرية وسيلة للدفاع عن الدين. وقد

(1) سليمان، عباس، تطور علم الكلام إلى الفلسفة ومنهجها عند نصير الدين الطوسي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1994م، ص 107، 109.

(2) م ن، ص 134.



حاولوا بناء نظرية ذرية حقيقية يمكن من خلالها تفسير الظواهر الطبيعية، خصوصاً تلك المتعلقة بالتغيرات التي تطرأ على المادة. مسجلين بذلك قصب السبق على الأوربيين في هذا المجال.

المصادر والمراجع:

أولاً: المراجع العربية

1. ابن أبي أصيبعة، أحمد، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: الدكتور نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1965م.

2. ابن حزم الأندلسي، علي بن أحمد، رسالة في الألوان، حققه وناقشه عدد من الباحثين، النادي الأدبي بالرياض، الرياض، ط1، 1979م.

3. ابن خلدون، عبد الرحمن، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ج1، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط2، 1988م.

4. ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق: موريس بويج، دار المشرق، 1973م.

5. ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق: محمد قاسم، مكتبة الأنجلو-مصرية، القاهرة، ط2، 1964م.

6. ابن سينا، الشفاء - الطبيعيات، تحقيق: محمود قاسم، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي الكبرى، قم، ط2، 2012م.

7. ابن سينا، النجاة، نقحه: ماجد فخري، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1982م.

8. ابن العبري، مختصر تاريخ الدول، تحقيق: أنطون صالحاني اليسوعي، دار المشرق، بيروت، 1992م.

9. ابن ملكا البغدادي، هبة الله، المعتبر في الحكمة، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ط1، 1938م.

10. ابن الهيثم، الحسن، مجموع رسائل ابن الهيثم، منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، فرانكفورت، 1998م.



11. ابن وحشية، أحمد، كنز الأسرار، مخطوطة نور سليمانية، رقم (3631).

12. الأبهري، أثير الدين، هداية الحكمة، مكتبة المدينة للطباعة والنشر والتوزيع، كراتشي، ط1، 2019م.

13. أبو زيد، منى، التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي، المؤسسة الجامعية، للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1994م.

14. باشا، أحمد فؤاد، العلوم الكونية في التراث الإسلامي، مجلة الأزهر، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، 1991م.

15. بدوي، عبد الرحمن، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1980م.

16. بينس، س، مذهب الذرة عند المسلمين، نقله عن الألمانية: عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1946م.

17. الجاحظ، عمرو بن بحر، البخلاء، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1998م.

18. الجاحظ، عمرو بن بحر، البيان والتبيين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 2002م.

19. الجاحظ، عمرو بن بحر، التربيع والتدوير، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2017م.

20. الجاحظ، عمرو بن بحر، الحيوان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2003م.

21. الجلدكي، أيدمر،

22. الخولي، يمنى طريف، الطبيعيات في علم الكلام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1995م.

23.

24. الرازي، فخر الدين، كتاب المحصل، تحقيق: حسين أتاي، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط1، 1991م.



25. الرازي، فخر الدين، معالم أصول الدين، تحقيق: سميح دغيم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1992م.

26. رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، دار الفكر العربي، 1950م.

27. الزركان، محمد صالح، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، دار الفكر، بيروت، ط1، 1963م.

28. الزعبي، أنور خالد قسيم، ظاهرية ابن حزم الأندلسي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، ط1، 1996م.

29. سزكين، فؤاد، تاريخ التراث العربي (السيمياء والكيمياء حتى نحو 430هـ)، ترجمة: عبد الله حجازي، جامعة الملك سعود، الرياض، ط1، 1986م.

30. سليمان، عباس، تطور علم الكلام إلى الفلسفة ومنهجها عند نصير الدين الطوسي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1994م.

31. الطغرائي، مؤيد الدين، تراكيب الأنوار، مخطوط ضمن مجموع في مكتبة المتحف البريطاني، رقم (Or. MS. 13,006).

32. العراقي، محمد عاطف، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1983م.

33. عفيفي، زينب، الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي، دار الوفاء، الإسكندرية، 2002م.

34. فروخ، عمر، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1983م.

35. القفطي، جمال الدين، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2005م.

36. كراوس، بول، مُختار رسائل جابر بن حيَّان، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1935م.

37. كمال، عبد السلام، الحضارة الإسلامية ثقافة وفن وعمران، دار بروج، القاهرة، 2017م.



38. كوب، كاتي ووايت، هارولد جولد، إبداعات النار، ترجمة: فتح الله الشيخ، سلسلة عالم المعرفة، رقم 266، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط1، 2001م.

39. منتصر، عبد الحليم، تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه، دار المعارف، القاهرة، 1980م.

40. نصر، سيد حسين، مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية، ترجمة: سيف الدين القصير، دار الحوار، اللاذقية، ط1، 1991م.

41. النهار، عمار محمد، سبق علماء الحضارة العربية الإسلامية في إبداع منهج البحث العلمي، وزارة الثقافة، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2015م،

42. يفوت، سالم، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1986م.

ثانياً: المراجع الأجنبية

1. Chalmers, Alan, The Scientist's Atom and the Philosopher's Stone, Springer Science, New York, 2009.

2. E. Fermi, E. Amaldi, O. D'Agostino, F. Rasetti, and E. Segrè, "Radioattività provocata da bombardamento di neutroni III," La Ricerca Scientifica, vol. 5, no. 1, 1934.

3. Melsen, Andrew Gerardus Van, From atomos to atom: the history of the concept atom, Harper & Row, New York, 1960.

4. Sherr, R.; Bainbridge, K. T. & Anderson, H. H. "Transmutation of Mercury by Fast Neutrons". Physical Review, 1941.

5. Whyte, Lancelot Law, Essay on Atomism: From Democritus to 1960, Wesleyan University Press, 1961.



العالم الإسلامي وإمكانات الفعل الحضاري - في ظلّ جائحة كورونا -

The Islamic World and the Potential civilizational Action - In light of COVID pandemic -

أ.د. علي بن العجمي العشي

أستاذ مشارك - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة قطر



ملخص:

الأهداف: يهدف البحث إلى استنهاض الوعي الحضاري للأمة، وتحفيز الفاعلين في واقع المسلمين على الحضور التاريخي والراهني تأسيساً لأخلاق إنسانية تواجه الجائحة معرفياً وروحياً، وتحريك مواطن القوة الإسلامية الكامنة في تنوع مقدراتها اجتماعياً واقتصادياً ومعرفياً.

المنهج: اتبع البحث المنهج التاريخي والمنهج الاستقرائي، مع المزاوجة بينهما لرصد حركة الفعل الحضاري في تاريخ الأمة والقيام باستقراء للاستنتاجات المساعدة على تحقيقه.

النتائج: خلص البحث إلى نتائج منها أن خلخلة مقوّمات الفعل الحضاري أدت إلى انحسار سبل التأسيس للإنسان الحضاري وقيادته لحركة الحضارة، فتقدمت أمم تمثلت مفهوم الخيرية وطوّعته بآليات جديدة وانشغلت بقضايا الإنسان وثوّرت تصوّراتها للطبيعة، لكنّ حركة التاريخ أثبتت أن الظروف الصّعبة هي المحفِّزة للفعل الحضاري، بما يفتح الأبواب عند كل نازلة لإثارة سؤال النهضة من جديد، سعياً للبحث عن جواب، وكل إجابة هي مشروع يفتح الأبواب لارتياد أسئلة أخرى، تطويراً لملكة المساءلة والنقد، وتجاوزاً لمشاريع ترقيع الجزئي وإغفال الكلي، وتحقيقاً لوعي متقدّم بحقيقة سؤال النهضة، والأسئلة المعانقة له كسؤال الهوية، والحرية، والتنمية...

الأصالة: البحث أصيل في بابه وهو محاولة جادة للإجابة عن سؤال مؤرّق لازال يعاني حجراً



سياسياً وقيمياً ومعرفياً وتكنولوجياً، وهو: هل بالإمكان شهود ميلاد الفعل الحضاري لهذه الأمة من رحم المشقّة في مجابهة هذا الوباء؟

الكلمات المفتاحية: العالم الإسلامي - إمكانات الفعل الحضاري - جائحة كورونا.

Abstract:

This paper aims to stimulate the cultural awareness of the Ummah, and to motivate Muslim actors to the historical and influential presence. This will help establish human morality to face the pandemic and to harness the diverse, inherent Islamic capabilities socially, economically, and intellectually. It adopts the historical and inductive approach to track the movement of civilizational action in the history of the Muslim nation and to draw the conclusions that helped achieve it. On these bases, this research concludes that the shattering of the foundations of civilizational action led to the decay of the civilizational actor and leadership. The movement of history has proved that difficult circumstances are the catalyst for great actions, and after each disaster questions related to renaissance are raised. Each answer paves the way to other questions, this implies an ongoing enhancement of the faculty of questioning and criticism. It is an original paper that attempts to answer a haunting question, which is: Can we witness the birth of this nation's civilizational action from the recurrent adverse situations in confronting this epidemic?

Keywords: Islamic World, Potential, Civilizational Action, Covid-19, Pandemic.

مقدمة:

لعلّ سؤال الفعل الحضاري أوّل الأسئلة المثارة مع أولى تنزّلات الوحي الشريف، مثل الأمر بالقراءة ﴿اقرأ باسم ربك﴾ [العلق/1]، والتنويه بالكتابة ﴿ن والقلم وما يسطرون﴾ [القلم/1]، فهذه العبارات خاطبت مجتمعا أميا لا نجد فيه للقراءة ولا للكتابة أي نوع من التفاضل الثقافي، وعليه ليس غريبا بأن يكون سؤال الفعل الحضاري ساكنا في أوّل ما صدّر به القرآن الكريم هذه الرسالة، استشرافا



للمدوّنة الحضارية القادمة ودعوة لقراءة الآخر، فقرأ المسلمون كتابهم، ودوّنوا علومهم، وقرؤوا الوافد واستوعبوا طبيعة المناهج المختلفة، وإلى أواسط القرن السادس الهجري لم يكن أحد يتصور أن مجد هذه الحضارة العظيمة سيؤول إلى الأفول، وحتى مع السكون والتقليد، تكررت محاولات النهوض وتخطي العثرات باستلهام للذات المسكونة بأمجاد الماضي، لكن رياح الحداثة الغربيّة، وعواصفها كانت بالحدة والشدة التي أنهكت السؤال وخلخلت الأصول المسندة إلى ركام من تراث أبلته الشروح وتاه بين الهوامش والمختصرات.

ووجد المسلمون أنفسهم في لحظة تاريخية فارقة تتّسم بالحيرة الشديدة بين هاجس النهضة والواقع المتردي، لاسيما أن وسائل الدفع الحضاري تغيرت كثيراً، إذ إن العولمة ومنتجاتها قد عصفت بكل الأدوات التقليدية وانتهكت حرمتها منذ أعلن العقل الإنساني عن قدراته التي فكّ بها شفرة الطبيعة وألغازها، حيث يتقدّم الآخر والفكر الإسلامي يصاب بالنكسة تلو النكسة، لكن مع ذلك، فإن العقل المسلم وأمام هذا الامتحان الكبير، ورغم الإنهاك فهو يملك من إمكانات القوة الكثير، فقيمه الحضارية ثابتة رغم محاولات التشويه، وعولمة المعرفة رغم السلبيات فإنها تحمل القدر الكبير من الإيجابية، لكن مع ذلك لا نستطيع التغاضي عن العوامل التي لها تأثيرها المباشر على قدرة الإنسان المسلم في تمثل هذه النهضة ما بين واقع مأزوم، وفعل مأمول، وهاجس ما بعد الوباء.

الإطار العام للبحث: بالنظر إلى تاريخ الأمة، نجد أن كل أزمة تمر بها تكون نتيجة فترة طويلة من الركود الفكري والضمور العقائدي، ولعل العامل المحرك لنهضتها في كل مرة هو الاصطدام مع عامل خارجي، حيث تكون ردّات فعل الأمة ذات أهمية بالغة بما تبعثه من حيوية داخل كيانها واستنهاض لمقومات وجودها، ومع ظهور هذا الوباء كقوة صادمة مستفزة للأمة، رأيت أن بحثا كهذا يمكن من خلاله نفض الغبار عن بعض الزوايا المعتمة في تاريخنا كانت ولا تزال تمثل قوة جاذبة لمحفزات الفعل الحضاري.

إشكالية البحث: من خلال ما ذكرته سابقا، وباعتبار فرضية أن العوامل الخارجية قد تسهم في تحريك كوامن الفعل الحضاري الداخلية، يتبادر إلى الذهن تساؤل عن المدى الذي يمكن أن تستفز به هذه الجائحة الفكر الإسلامي وعقيدة الأمة للمشاركة الحضارية في تأسيس حركة العولمة الراهنة، وكذلك التساؤل عن قدرة المسلمين على إثبات الذات في ظل صراع مستمر بينها وبين الآخر الذي لا يعرف المهادنة؟



أهمية البحث: تأتي أهمية البحث من خلال تعقبه للحظات الفعل الحضاري في تاريخ الأمة، وتركيزه على العوامل الذاتية ومدى تفاعلها مع المحفزات الخارجية لتأسيس وعي إسلامي بفعل حضاري ممكن للأمة رغم صعوبة الراهن وتعقيدات العولمة.

أهداف البحث: لهذا البحث وفي مثل هذه الظروف التي يمرّ بها العالم وتتحرك فيها الأمة لتسجيلها حضورها في واجهة الأحداث التي تتشكل على وقع الجائحة عدة أهداف أهمها:

1. استنهاض الوعي الحضاري للأمة في فترة تحتاج فيها البشرية إلى ضبط توازنات حضارية لا تستثني أي قدرة على الفعل في واقع يداهمه الخطر من كل مكان.

2. تحفيز الفاعلين في واقع المسلمين على سرعة الحضور التاريخي والراهني تأسيسا لأخلاق إنسانية تواجه الجائحة معرفيا وروحيا.

3. تحريك مواطن القوة الإسلامية الكامنة في تنوع مقدراتها اجتماعياً واقتصادياً ومعرفياً.

منهج البحث: اعتمدت في هذا البحث أساساً على المنهج التاريخي وكذلك المنهج الاستقرائي، ومن خلال المزاوجة بينهما تمكنت من رصد حركة الفعل الحضاري في تاريخ الأمة وجمع بعض الاستنتاجات المساعدة على تحقيق نهضة تخرق حالة الضعف التي يعيشها المسلمون في واقعنا الراهن.

المطلب الأول: واقع المسلمين وإمكانات الفعل الحضاري:

لا يختلف المسلمون حول أزمة الو اقع الذي تعيشه الأمة، حيث إن إرادة الفعل جدّ قاصرة عن تمثل القدرة على النهوض وقد أصبح الوجدان المسلم يعيش حالة من الأرق المستمر الذي يغذيه مأزق الانكشاف على الذات في ظل خيبات فكرية واقتصادية وسياسية، وعدم القدرة على الملاءمة بين الإصلاح الذاتي ومواكبة الآخر، لكن المتوافق عليه هو أن الفكر الإسلامي يعاني بحدة وصعوبة وعْيه بالظروف الملابسة للأزمة، وأن الكثيرين «أدركوا أهمية البعد الفكري في أزمة التخلف العلمي والحضاري للأمة، وأدركوا أهمية إعادة تأهيل الأمة بإصلاح مناهج فكرها وتنقية ثقافتها وتطوير مناهجها التربوية»[1]، وهو ما مثّل حالة غياب في واقعنا لفترة طويلة، ولأسباب سياسية أو أطماع استعمارية أو بعوامل التسلط الداخلي أو غير ذلك من العوامل المُنهكة للشعوب، إذ إن إنهاك الشعوب لوقت طويل هو الذي يؤدي إلى قتل روح الإبداع لديها، ومن ثمَّ تأزيم الفعل الحضاري

(1) - **أبو سليمان، عبد الحميد أحمد، أزمة الإرادة والوجدان المسلم، دار الفكر، بيروت، ط1، 2004، ص:287.**



وعجزه عن التطور ومسايرة الآخرين، وفي ظل واقع تداعى إلى السقوط سنجد أن أي محاولة للنهوض تستدعي إعادة النظر في قدرة الفكر على استعادة النشاط والوعي بهذا الواقع، إذ إن الوعي بالواقع هو الذي يستثير الرغبة في إعادة روح التحدي، ثم الاستجابة لهذا التحدي باستثمار الثوابت والمرتكزات التي لن تفقد نبضها مهما تخلفت الأمة وأُريد لها السقوط، لأن بداية تأسيس هذه الأمة كان على أصول الفكر والعقيدة، وما دام هذان البعدان يرتكزان على أسس حية مثل الوحي والأخلاق والحركة المتعانقة مع كل مقومات الحضارة الإنسانية التي شاركت الأمة في بقائها ولم ينقطع تأثيرها وحضورها في كل عصر، ولا أدل على ذلك مما شهده العالم خلال هذه الجائحة من إثارة أسئلة ذات أبعاد عقائدية وتشريعية موجهة إلى الإسلام فكراً وأخلاقاً، الفكر بمواكبته للتطورات العلمية، والأخلاق بما تؤسسه من أنماط للعلاقات الاجتماعية، «ولذلك فإن العقل المسلم- على ضوء التحديات التي تواجهها الأمة الإسلامية وبإمكانات العصر العلمية- يمكنه بعد جمود وانقطاع طويل تجديد النظر والبحث والدرس لتحرير دراساته بشأن الثوابت والمتغيرات، وأخذ صادق العبر والدروس من تاريخ الأمة»[1]، وهو ما انتبه إليه رواد النهضة سالفاً، حيث «يعود البحث في فكر عصر النهضة أساساً إلى البحث في إشكالية التغيير الواجب إدخاله على نمط الحياة الفكرية والاجتماعية مع مطلع القرن التاسع عشر، والبحث في هذه الإشكالية يعني البحث في السبل التي تؤدي إلى الخروج في المجالات الفكرية، أي في نمط التفكير والبنى الذهنية السائدة من حالة سابقة إلى حالة أخرى مرجوّة»[2].

هذا فضلاً عن الوعي بما للفكر من دور حيوي في تحريك الفعل الحضاري وإيقاظ الأمة من غفلتها، فالفكر وحده هو القمين بتشخيص أسباب الوهن والجمود، والكشف عن العوامل التي أدت إلى الضعف الداخلي وقابلية الهيمنة الخارجية، وهو ما تساءل عنه أحد الأعلام المخضرمين بين النهضة والصحوة وقدّر أن الحالة التي عليها الأمة كانت بسبب الاستعمار، لكن السؤال الأكثر حدة هو السؤال المتعلّق بالقابلية للاستعمار، هل كان بسبب انحراف الأمة عن منهج الاستخلاف الرباني أم بعوامل أخرى؟ وكذلك التساؤل عن الآثار السلبية التي خلفها الاستعمار في حقول الأخلاق والفكر والدين والمدنية والاقتصاد والسياسة[3]، فكان تأثيره تأثيراً شديداً في طمس كثير من ملامح

---

(1) - م ن، ص:293.

(2) - كتورة، جورج، طبائع الكواكبي في طبائع الاستبداد، دراسة تحليلية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشروالتوزيع، بيروت،1407هـ، 1987م، ط1، ص: 7.

(3) - انظر: المودودي، أبو الأعلى، واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، مكتبة الشباب المسلم، دمشق، د. ت، د. ط، ص: 8-9.



الهوية الاجتماعية، لاسيما أن المجتمعات المسلمة لم تتمكن فعلياً من الأفكار والعقائد والأخلاق الإسلامية، حيث إن معاهد العلم لم تستقطب إلا البعض من أبناء الطبقات العليا وبقيت الدهماء على جهلها وعدم تمثلها لتعاليم الإسلام الصافية، فبقيت بعض عادات جاهليتها عالقة بها، فلما صدمتها حضارة الغرب المستعمر زادت من وهن الدين وتوسيع الفجوة بين المجتمعات وحضاراتها[1].

ولعلّ ما سبق يمكن أن يكون صورة مختزلة لعامة الشعوب الإسلامية وبنيتها الأفقية، فلم يكن التعليم منتشراً، بين العامة، وإن اجتهدت بعض الأنظمة القومية أو الوطنية في توسيع دائرة المعرفة، إلا أنها مزقت المشترك الحضاري الذي كانت الهوية الإسلامية من أبرز مقوماته، فانسلّ البعض إلى المناهج الغربية بعضهم في اتجاه المعسكر الرأسمالي، والآخر إلى المعسكر الاشتراكي، وتم تصديع العلاقة بين العروبة والإسلام التي امتد مشروع تأزيمها منذ ترهُّل الخلافة وأفُول ريادتها، إذ «مع بدء الدولة العثمانية مرحلة تراجعها، أو بالأحرى انهيارها، بدأت مرحلة أخرى بالنسبة للشعوب العربية، مرحلة الدعوات إلى استقلال قومي في هذا المصر أو ذلك»[2]، ولما انهارت الخلافة وتشظى العرب كان نصيبهم من الموروث تاريخاً من الاستبداد تمثلوه من خلال واقع يشرع لهذا التاريخ الذي لم يكن منسجماً مع مطلب الحضارة ولا مع أصولها الدينية، وكذلك وهم ينكشفون على خصم مهيمن يُمعن في تكريس استعبادهم، في حين تَنعمُ شعوبه بالحرية والتطور.

هكذا وجد العالم الإسلامي نفسه أمام مأزق حدّي مركب، لم تقدر معه الشعوب الإسلامية على الاستفاقة من ضعفها لاسيما أنها قد طبّعت مع الاستبداد، أو على الأقل أوهموها أن ذلك مشروع ومبرّر دينياً واجتماعياً وواقعياً، وليس هذا بغريب على من يقرأ أمثلة من تاريخ الأمم، حيث أن فرعون قد أغرق شعبه في الظلم فألِفه، حتى «لقد كان الشعب المصري في جوف فرعون، لقد أفسد الطغيان فطرته، وأذلّه الخوف والقهر، ومن ثَمّ فقد مضى الشعب يأكل خبزه بالجبن، ويتفرج على ما يجري له وما يجري لموسى كأنه يشاهد رواية لا علاقة له بها»[3]، ولقد ذكر الله هذه الصورة في القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿فاستخف قومه فأطاعوه﴾ [الزخرف54].

وهكذا تبدو صورة الواقع الإسلامي في أحلك لحظاته الحضارية، أزمات ونكبات يعقب بعضها بعضاً، وكأن الشعوب قد سئمت المواجهة التي تنتهي في أغلب حالاتها بقمع أشد، وسجنٍ أكثر

(1) - انظر: م ن، ص: 11.

(2) - طبائع الكواكبي، م س، ص:9.

(3) - بهجت، أحمد، فرعون والطغيان السياسي، العصر الحديث للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1408هـ، 1988م، ص:10.

إحكاماً، وتشويهٍ طال حتى أقدس المقدسات، وحتى القلة الحية في المجتمع سرعان ما تتم شيطنتها وترذيلها ويقع تذويبها في صناعات مخابراتية غاية في المكر والمخاتلة، حتى جاءت جائحة «كورونا»، فوحّدت العالم تحت سقف المأساة، ولعل المسلمين كانوا أشدّ الناس وعياً بما طرحته كورونا من الأسئلة، «أسئلة تسائل إنسانيتنا في الخيارات التي اجترحناها، وفي الطرائق التي ابتدعناها، وفي العادات التي ألفناها، والأماكن التي عمّرناها، والعمران الذي شيدناه، أسئلة كشفت أوهامنا حول ذواتنا، وأوهامنا حول حضارتنا وتمدُّننا وتقدمنا، أسئلة كانت مدار اشتباك معرفي وفكري تنوعت حولها الرؤى والمقاربات، ووضعتنا أمام محكّ النظر مجدداً»[1].

المطلب الثاني: «كورونا»، استفاقة الفكر وسؤال العقيدة:

إذا قلنا إن الأحداث الكبرى هي نوع من الصدمات التي توقظ الغافلين، أو تستفز من عجز عن استيعاب لحظة النهوض الحضاري مثلما أفاق المسلمون على النهضة الأوروبية، وبعدها على ضربات الاستعمار القوية، وردود فعل الصحوة الإسلامية بكل مفاعيلها الإيجابية والسلبية، فإن اللحظة تبدو مهيَّأة لرد فعل عميق تجاه حدث كبير حرّك العالم ولم يستثن شعبا من الشعوب ولا أمّة من الأمم، إنه الوباء الذي اجتاح المعمورة كلها، فاهتزت له عروش أعتى الدول قوة وتقدما علميا، وخضع لسلطانه أشد الحكام عنادا وكبرياء، إنها «كورونا» الذي ذوّبت حدود الجغرافيا وشدت أنظار الناس إلى تاريخ الحضارة، وساءلت نواميس العلم عن نجاعة إنجازاتها ووثوقية قوانينها، ووضعت علامة استفهام كبرى على بوابات المخابر العالمية، وانصاعت لها شركات الطيران العالمية تنذر بالاحتواء الذاتي بعد أن جعلت الأرض كرة صغيرة فلم تعد قادرة على التحليق فوق مرابضها، وانحسر الاقتصاد وعاد سؤال القدَر يهاجس القلوب التي كانت قد أرخت العنان للعقول التي تزعم أنها أحكمت جغرافيا الفيزياء وطوّقتها بمُبَرهنات الرياضيات التي لا يجاوزها عقل عاقل ولا حدس راهب، ولا نبالغ إذا قلنا إن الوباء الذي حط رحاله على أرضنا أعاد صياغة الأسئلة من جديد، وصرف الأنظار عن كل الأجوبة السالفة، لقد أثار شجون الفلسفة الغابرة، لُهاثا خلف تعاليم العقيدة الباهتة وعجز المعرفة، فهل تكون هذه اللحظة مرتكزا ممكنا لفعل حضاري لا يزال صداه يتردد في

(1) - **مؤلف جماعي، الجوائح في الأزمنة المعاصرة، رؤى دينية وفلسفية، دار العرفان للنشر والتوزيع، أكادير، المغرب، ط1، 2020، ص:5.**



ثنايا التاريخ لأمة مسكونة بالوحي الخاتم والشرع الناسخ وأمانة الاستخلاف والفعل ضرورة لا عن إرادة عارضة؟.

الفرع الأول: «كرونا» تستفز العقل الحضاري:

إذا كانت الحضارة مشتقة من الحضري فإن ابن خلدون، يبين أن أصالتها قائمة في البداوة وهي تعني موضوعيا فضاءً جغرافيًا بكل مكوناته المتمثلة في مظاهر التقدم التي تتوارثها الأجيال، كما تعني ذاتيا ذلك التحول من مرحلة همجية إلى أخرى أكثر تنظما وسموا[1]، لكن هذا التصور لا يقدم لنا العوامل الموضوعية التي تسهم في قيام الحضارات، وقد شهد الفكر الإنساني عديد النظريات العلمية التي تحاول فهم هذا التطور الذي يستفز الإنسان للرقي والانتظام، وإن كان ابن خلدون من أوائل من حرّك هذا السؤال الذي كان سندا رئيسيا في تقعيد علم العمران البشري، فإن المفكرين المحدثين كان لهم الباع الوفير في فك التشفير المعقد لحركة التاريخ داخل النطاق الحضاري الذي يضيق ويتسع انسجاما مع وعي الإنسان وجرأته على الفعل والتحدي، ولعل أهم من أسهم إسهاماً غزيراً في محاولة فهم التحولات الحضارية الكبرى المؤرخ والفيلسوف الانجليزي (أرنولد توينبي)[2] صاحب الرأي الشهير الذي مفاده أن الظروف الصعبة لا السهلة هي التي تستثير في الأمم قيام الحضارات، وقد قال: «انتهى بنا المطاف إلى نبذ الافتراض الشائع بأن الحضارات تظهر وقتما تهيئ البيئات ظروفاً للحياة فيها سهولة غير مألوفة، وسقنا الدليل على صحة الرأي المخالف لذلك تمام المخالفة»[3]، وهو صاحب نظرية التحدي والاستجابة في نشأة الحضارات، وهو الذي اطلع على إحدى وعشرين حضارة بيّن نُموّها وأفولها، وما ثبت منها وما اندرس[4]، لكن الذي يهمنا هو تصوره بأن التحدي يحدث الاستجابة، وأن الشدة تبعث على القيام، وهو ما يُمكّننا من أن نخلص إلى مبحثنا هذا الذي أبرزتُ فيه التحديات الراهنة التي أراها حافزاً للمسلمين على الفعل الحضاري.

---

(1) - انظر: شريعتي، علي، تاريخ الحضارة، ترجمة، حسين نصير، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، ط2، 1428هـ، 2007م، ص: 6-7.

(2) - توينبي، أرنولد، مؤرخ وفيلسوف إنجليزي، (1889/1975)، درس 21 حضارة وبيّن كيفية توالدها من بعضها ولم يقل بحتمية انهيارها كما كان سائداً. انظر: طرابيشي، جورج، معجم الفلاسفة، ص: 246.

(3) - توينبي، أرنولد، مختصر دراسة التاريخ، ترجمة، فؤاد محمد شبل، المركز القومي للترجمة، بيروت، د. ط، 2011م، ص:132.

(4) - انظر: م س، مقدمة، عبادة كحيلة.



وكل ذلك سياقا على أحداث الماضي ومحاولة التحديث الإسلامية وما تلاها من ظهور رواد النهضة، ثم صدمة الاستعمار فاستفزاز الصحوة، ثم ارتخاء وإنهاك بعد تغلغل الاستعمار في مجالات الحياة وسلب السيادة الذاتية بتفريغ حمولة الهوية التي دكّت رياح العولمة المشوهة ما تبقى من معالمها.

نجد اليوم أنفسنا أمام تحدّ جديد حرك العالم على كل المستويات، لكنه أيضا أحدث هزة عنيفة في بنية الوجدان الإسلامي الذي كان يتداعى لسبات عميق، ويتمثل ذلك في ظهور جائحة «كرونا» بوجوهها المتعددة الصادمة حينا والمخاتلة حينا آخر، ولعل رصد أبعاد هذه الظاهرة المستجدة على مجتمعات العالم ولاسيما على العالم الإسلامي يوجهنا إلى ملاحظة نوع من الاستفزاز يباشر العقل من جهة ويتجه إلى الإيمان من جهة أخرى، حيث إن العقل الإنساني الذي أحدث ثورة الحداثة وأنتج الثورات العلمية المتعاقبة جعل أغلب الناس من متخصصين وغير متخصصين ينظرون إلى قدراته وكأنها مطلقة، لا يحدها عجز ولا يشوش عليها تقصير، لاسيما لدى الغرب الذي ودّع مع عصر الحداثة السكولائية الفلسفية واللاهوتية، إذ «مع القرن السابع عشر يختلف الأمر: فلم يكن من الممكن لأفلاطون وأرسطو والإكويني وأوكام أن يكون لهم شأن عند نيوتن»[1]، فالعقل روّض الطبيعة، وكشف أدقّ أسرارها، وقيّد ألغاز الأمراض والجوائح التي تحُلُّ سواء بالطبيعة أو بالإنسان، وحفّز قدراته لمواجهتها بتوقعاته المذهلة واحتياطاته الشاملة، لكن قدر «كورونا» كان بمثابة اختبار إلهي يهدّئ من نزوة عقلية جامحة، فانتابت العالم حيرة وانطفأ العقل المزهو يخجل من سؤالٍ، مشقةُ الجواب عليه ليست بهيّنة، لقد وقف العقل خجِلاً أمام هذه الجائحة التي قفزت إلى أعلى درجات سلم الاهتمام العالمي، حيث «إن احتمالات تحول هذا الفيروس الذي يُظهر سلوكاً غير مستقر جينياً قد يُصعّب من مهمة تتبعه علميّا وبحثياً... واحتمالية عدم التوصّل إلى لقاح بشكل سريع... واحتمالات تراجع النظام الصحي...»[2]، إنها الاحتمالات التي لا ترسو على نهاية، ولم يألف العقل هذا النوع من التحدي السافر لإمكاناته الهائلة، لكن العقل أيضاً أمام فرصة نادرة، إذ إن السؤال الغامض هو الذي يدفع للمغامرة والإبداع وإفراغ الوسع في البحث والتقصي ودراسة الأسباب والتخطيط ورسم الأهداف، لاسيما أننا لسنا أمام واقعة جزئية يمكن فكّألغازها في مؤسسات بحثية محلية، فالجائحة

(1) - رسل، برتر اند، تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة، ترجمة، محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1977م، د.ط، ص:58.

(2) - مجموعة باحثين (جمعية مجموعة التفكير الاستر اتيجي)، العالم وجائحة كورونا: السيناريو المتوقع للعالم العربي إلى نهاية ديسمبر2020م، اسطنبول، ط1، 2020، ص: 23.

عامة ومركبة ولها بعد حضاري لم يترك قيمة في حياة الناس والمجتمعات إلا وترك فيها الأثر العميق: «وفي خلاصة فإن العالم العربي والمنطقة والإقليم سيشهد عديداً من المتغيرات، ربما تتزايد الضغوط المالية والاقتصادية والاجتماعية داخل المنطقة، ومع ذلك فإن قوى التغيير السياسي والاجتماعي أمام فرصة لتوحيد جهودها من أجل بناء وحدة وطنية داخل كل قطر ولتدعيم العمل المشترك العابر للأقطار»(1).

وجد العالم الإسلامي نفسه أمام تحديات جسيمة بفعل الجائحة، والأكيد أن أصعب الأسئلة واجهت العقل المسلم والعقل الحضاري بالذات، إذ إنه أمام التحرك العالمي لمواجهة الوباء ومحاولات الاحتواء الداخلي والانحسار الوطني، وجدت الأقطار الإسلامية نفسها تراقب، وليس لها من استعدادات إلا ما تملكه بعض الدول من المال بفعل خيراتها الباطنية، أو الجهد الإجرائي المتحرك بمساعدة السلوك الأخلاقي الذي يصاحب مخيال المسلمين، فالتحديات الاجتماعية والصحية والاقتصادية كانت أشد وطأة من كل ما يمكن أن تتوقعه مؤسسات الدراسات الاستراتيجية شبه المنعدمة أصلاً، أمام انكفاء الدول الغنية على نفسها وهي تجهد في إيجاد الحلول لشعوبها، حيث إنه منذ ظهور (كورونا) «والعالم يعيش في حالة من الإرباك والفزع في جانبي العرض والطلب التي أدت إلى ظهور أزمة اقتصادية عالمية لم تسلم منها أي دولة سواء الدول المتقدمة أو النامية على مستوى الاقتصاد المحلي للدول فيؤثر الفيروس من خلال ثلاث قنوات: إعاقة النشاط الاقتصادي... تكاليف التصدي والاحتواء... الثقة واليقين...»(2).

وكل هذه المؤشرات تبيّن خطر الزلزال الذي أحدثه هذا الوباء، وهو ليس أقل مما شهده العالم الإسلامي من تحديات سابقة، ولمّا قلنا آنفاً إن الخطر كلّي عام وليس حدثاً جزئياً، فهذا يعني أن كل مفاصل الحياة الإنسانية قد تأثرت به، وكانت مفاعيل هذا التأثير عميقة وشديدة السلبية في ظاهرها وفي بعدها الراهن، إذ كانت متزامنة مع أسئلة حادة حول حقيقة الحضور الحضاري للمسلمين في منظومة العولمة والمحركات الكونية التي تتحكم في آلية إدارة المجتمعات العالمية وآلياتها السياسية والاقتصادية.

وتزويد الإنسان المسلم بملكة العقل التي ميزته عن غيره من المخلوقات، وتأييده برسالة الوحي

(1) - م ن، ص:7.

(2) - بتال، أحمد حسين (جامعة الأنبار)، فهد، أيسرياسين (الجامعة العراقية)، جزء من مقدمة دراسة بيانية حول كورونا، العراق، 2020.



الإلهي والتي يقبلها العقل أيضا وعياً وفهماً، ويتبناها استجابة لنداء الفطرة وتحقيقاً لوظيفة الاستخلاف، ويتكامل معها، يوجب على هذا المسلم ضرورة ملزمة بأن يتحرك في اتجاه خلخلة مغاليق الأبواب والسؤال عن إمكانية الفعل الحضاري مرة أخرى، والعقل بلا منازع هو مفتاح لغز النهضة الحضارية، ولهذا استجاب المسلمون في مرحلة مبكرة جداً إلى تحديات العقل حين لقي تفويضاً عقائدياً التقط مشروعيته الأولى من نصوص الوحي المتجهة إليه أساساً من مثل قوله تعالى: ﴿اقرأ باسم ربك﴾[العلق1]، وقوله تعالى: ﴿ن، والقلم وما يسطرون﴾ [القلم1]. إذ الخطاب مساجلة للعقل والمنهج (باسم ربك)، فهو توحيدي خالص، ومنه انطلق الفعل الحضاري يقوّض أصول الخرافة، ويُثبّت أركان العقل تأسيساً لمسار أمّة قائدة، في حين غرقت الحضارة الأوروبية في رتابة السكولائية والمصادرة اللاهوتية المغلقة، حتى ثار عليها العقل وأُعتُبِر تصدُّره لوسائل المعرفة إيذاناً بمنعطف جديد للحضارة الإنسانية، ولعل أهم من مثّلها هو «ديكارت أب الفلسفة الحديثة، بإخضاعه إدراك الوجود لأولوية الكائن المفكر»[1]، من خلال مقولته الشهيرة (أنا أفكر إذن أنا موجود)، لكننا اليوم أمام عجز جديد، وعلى الأقل حيرة شديدة للعقل الإنساني، والمسلم بصفة خاصة ليس أمامه إلا مبررات التحدي والاستجابة لهذا التحدي كما ذكر آرنولد توينبي، فالظروف الصعبة لا السهلة هي التي تستثير في الأمم الحوافز من أجل قيام الحضارات.

الفرع الثاني: «كورونا» تهاجس عقيدة المسلمين:

إن الإنسان بطبيعته معرض لصعوبات لا حصر لها، ولعل أهم ما يميز حياته أنها مقاومة مستمرة لهذه الصعوبات، فلا يكاد الإنسان يعبر أزمة إلا ويجد نفسه يكابد غيرها، ولعله يكون قد تمرّس على التعامل معها مسلحاً بما اكتسبه من الخبرات السابقة، وبما أعده من خلال توقعاته وآلياته التي هيّأ العلم ووسائله كيفية مواجهتها وإدارة مخاطرها، «وإدارة الأزمات، أحد المصطلحات الحديثة في الإدارة، وأحد الفنون الإدارية الرامية إلى حسن التعامل مع الصعوبات التي تواجه الفرد والمجتمع على أرض الواقع، والتنبؤ بالأحداث المحتملة، ووضع الخطوط المناسبة للتعامل معها حال حدوثها، والخروج باقل الخسائر الممكنة»[2]، لكن الإنسان المزود بالحواس والعقل والخبرات قد تعترضه من

(1) - **لويس، جنفياف روديس، ديكارت والعقلانية، ترجمة، عبدو الحلو، منشورات عويدات، بيروت، ط4، 1988، ص:10.**
(2) - **الزعبي، محمد صالح، إدارة الأزمات في ضوء السنة النبوية (حادثة الإفك أنموذجا)، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، 1435هـ، 2014م، المجلد (10)، العدد (3)، جامعة آل البيت، الأردن، ص:135.**

الأمور الجليلة ما يفوق طاقته فيعجز بوسائله المتاحة عن إيجاد الحلول الضرورية لتجاوز العراقيل، خاصة في عصر العولمة الذي صودرت فيه كثير من القيم الأخلاقية وأعراف الهوية لصالح التدفقات الوافدة عبر وسائل المعرفة الحديثة، لأن «الحياة المتمركزة حول الاستهلاك لابد من أن تستغني عن القواعد والضوابط، إنها تهتدي بهدي الإغراء والرغبات المتزايدة والأماني المتقلبة على الدوام، فلم تعد تهتدي بهدي الضبط الذي تحكمه القواعد»[1].

إن الارتخاء الذي شهدته القيم الأخلاقية في بلاد المسلمين ليس حالة، بل هو نتاج مرحلة طويلة من الوهن الحضاري الذي عجز عن تحيين موروثه، ومن ثمَّ عن مواكبة حركة التطور والاستمرارية في العطاء، حيث إن حضارة منفعلة لن تتمكن من الصمود طويلاً في مواجهة مرحلة طبيعتها التاريخية صدامية لا تشاركية، تأسست على المغالبة لا على التعاون، وهو ما انتهى إليه الحال من هيمنة الآخر، حيث أصبح «العالم كله كأنه قد ضُمَّ إلى نطاق الغرب، ومن ثَمّ فقد دخل مجال التاريخ، لكن أخْذ العالم بالأساليب الغربية كان حديث العهد، والأقطار التي قبلت بالصيغة الغربية للحياة كانت تابعة أو على حال هامشية»[2]، وعليه لم يجد المسلمون السند الذاتي لمواجهة هذه الجائحة العابرة للحدود، لكن إمكانات مواجهتها إمّا وقع التعبير عنها بالفزع الدولي والتوتر بين الحكومات، أو بتبادل التهم تبريراً لعجزها، أو تقوم على وجل ببعض محاولات وقائية تغالبها بالقوة الاقتصادية التي تفتقر إليها أغلب بلدان المسلمين، وهو ما جعل العقل يترك فراغاً كبيراً سيتيح مجالاً واسعاً لحضور الإيمان بوصفه واجهة الدفاع الأولى أمام هذا الخطر الزاحف، ليس فقط من خلال استنهاض الوعي بالقضاء والقدر وسلطان الله المطلق على الكون وكائناته مهما عظمت أو دقّت، بل استفزازاً للوعي بضرورة تفعيل الإيمان لصالح الفعل الحضاري الكامن في ذات المؤمن المستخلف بطبيعته لإدارة شؤون الحياة وتقرير مستوى المقاومة التي تلزم لإدارة الأزمات، وهو ما أشار إليه القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا غَشِيَهُم مَّوْجٌ كَالظُّلَلِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ ۚ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا كُلُّ خَتَّارٍ كَفُورٍ﴾[لقمان32].

ولقد أصيب المسلمون كغيرهم بالصدمة، خاصة مع غياب الحلول العلمية حيث بقي العالم يدور في فراغ السؤال الذي تمثل في «سيل جرار من الفتاوى هطل على سماء الدنيا، وانتشر في الآفاق

(1)- باومان، زيجمونت، الحداثة السائلة، ترجمة حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2016م، ص:131.

(2) - توينى، أرنولد، تاريخ البشرية، ترجمة، نقولا زيادة، بيروت، الأهلية للنشروالتوزيع، 2004، ص: 12.



شرقاً وغرباً حول آثار فيروس كورونا الذي أفزع العالم مسلمهم وكافرهم، وأقعدهم في بيوتهم ساكنين خائفين»[1]، إذ لما شقَّ على المخابر إيفاء الناس بالعلاج كان علماء الدين أمل العامة والخاصة، ورغم أن دُور العبادة أُغلقت أمام عُمّارها، إلا أن أصوات المآذن أُريد لها أن تصدح برفع الآذان تستغيث الإله الرحيم بأن يجلي عن الدنيا هذا الأذى، وإذ يستيقظ المسلمون على أصوات البشرية تستلهم عقيدتهم وتتمثل الوحي الذي قدم النموذج الأفضل للوقاية منذ قرون عديدة متمثلاً في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ۚ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ [المائدة6].

فهل إن هذا الحكم الذي حافظ على ثباته ونجاعته مجرد تقدير بشري؟

أم أنه وحي إلهي أنزله الذي خلق الإنسان ويعلم ما ينفعه وما يضره؟

وإذا كان كذلك، فلماذا أصبحت الصلاة التي هي نفسها مشروطة بصحة الوضوء سمة لأمة تُنعت بالإرهاب والتخلف؟

ألا يستدعي ذلك مراجعة جذرية لكل مظاهر الإسلاموفوبيا التي جعلها خصوم الإسلام ذريعة للتخويف من الإسلام والتهوين من قيمه الحضارية؟

ألم يصبح ستر العورة نعمة واقية من هذا الوباء بعد أن كان التبرج والتعري وصفة ناجعة للحداثة والتقدم مقابل المنعوتين بانعكاس فينومونولوجيا الجسد التي أصبحت تمثل فلسفة الآخر للتحكم في مقومات الحضارة رغم الشكوك الكثيرة التي تحُفّ بمناويل الأخلاق المشبوهة التي يحاول الغرب تصريفها في المجتمعات دون خجل؟

أسئلة كثيرة مثيرة لا يعنينا منها غطرسة الآخر ومستوى التشفي الذي يشعر به المغلوب وهو يقف على عجز غالبه، بقدر ما نستلهم منها السؤال المشكل، أو السؤال المأزق الذي يقف بنا أمام لحظة فارقة، إما أن تكون مرتكزاً للفعل الحضاري الإيجابي إيمانا بمخزون الأمة من الوحي والإيمان الذي لا ينضب، وتفعيلاً لدورها الاستخلافي المعدِّل لمناهج الحياة، أو أن نكون على عتبة نكسة أخرى لكنها ستكون أشد حدة وأوغل عمقاً بالقدر الذي يصعب معه استنهاض الوعي والقدرة على النهوض من جديد، حيث إن الفراغ يدعو المسلمين بكل قوة لسد حاجة الإنسانية من التشاركية

(1) - صبري، مسعود، فتاوى العلماء حول فيروس كورونا، دار البشير للثقافة والعلوم، القاهرة، ط1، 1441هـ، 2020م، ص:6.



والمحبة، فطيلة تاريخ طويل «طُبع تاريخ الإنسانية بالصراع واللاتوافق،.. فأن أعيش في العالم فالأمر مشروط بضرورة الانتماء لطرف ما- وإن حصل العكس نكون أمام حالة مرَضية أو شاذة- وكأننا أمام إنسانيات وليست إنسانية واحدة»[1].

حيث إن السؤال المأزق الذي حضر مع وباء كورونا، كان قائماً على هاجس واحد هو أن العالم الإسلامي لم يستنفذ كل إمكانات الفعل الحضاري، فهل يتسنى له ذلك؟

المطلب الثالث: هاجس ما بعد «كورونا» والفعل الحضاري المأمول:

في اللحظة التي يركز فيها خبراء العالم وقواه على التعامل مع وباء «كورونا»، قد يبدو من المبكر الحديث عن المتوقع في المستقبل القريب، لكن مع ذلك لا يبدو أن طرفاً سيُستثنى من المتغيرات الجيوسياسية التي تهاجس العالم حيرة كلما ازدادت تمظهراتها تأثيراً في كل المجالات، ولا شك أن هذا التأثير لن يقتصر على مجتمع دون آخر ولا فئة دون أخرى بل سيؤثر في كل البشر أفراداً وجماعات من خلال تنظيم أساليب الحياة والتعامل معها، عوْداً على ذات الإنسان وذات المجتمع، أي أن العقل الفردي كما العقل الجمعي، والعلاقات الضيقة كما العلاقات العابرة للحدود ستشتغل على صياغة جديدة بنمط مستحدث اجتماعي وعلمي واقتصادي، ولعل رصداً لبعض هذه المساحات يعيننا على استجلاء إمكانات الفعل الحضاري بعد هذا الحدث الكبير، ونروم من خلاله تمثلاً لضرورة نهضة الأمة بعد الملمّات التي مرت بها.

الفرع الأول: إعادة تنظيم الفرد الاجتماعي:

لعل أهم ما ميز مرحلة «كورونا» هو أنها نزعت الأقنعة عن الذاتية الفردية، وكذلك عن الذاتية الاجتماعية، وكشفت عن عجز العاجز، وعمّن يملك إرادة الصمود، إنه «فرز ذاتي من أجل إيجابية الداخل الإنساني واكتشاف ما تختزنه من تسامح وعفو وغفران ورحمة وتنوع واستقلالية وتضامن وروابط تغير أنماط الشخصية وملامحها»[2]، وهو سبر للأخلاق الأصيلة الكامنة وراء السقوف الوهمية من التمويه والكبرياء المزيف ومخادعة الذات، لقد نزعت «كورونا» غشاوة سميكة من ادعاء الإنسان الغربي من جهة قدرته المطلقة على فك ألغاز الطبيعة، كما رفعت عن الشرقي ادّعاءه

(1) - **الجوائح في الأزمنة المعاصرة**، م س، ص:102.

(2) - م ن، ص: 95.



جدارته الدينية رغم عطالة العقل والحجر عليه زمناً طويلاً، إن أخلاق الإنسان وفكره متلازمان إذا أرادا حضوراً حضارياً إيجابياً، ولا يتسنى ذلك إلا من خلال إيمان عميق بأن وجوده في هذا الكون ليس عبثياً، وأنه إذا أراد إحداث التغير الإيجابي لا بدّ أن يستشعر روح التدينّ ليجعل للفكر والأخلاق معنى حيوياً، حيث «إن المجتمع العاجز عن التدين هو أيضاً عاجز عن الثورة، والبلاد التي تمارس الحماس الثوري تمارس نوعاً من المشاعر الدينية الحية، إن مشاعر الأخوة والتضامن والعدالة هي مشاعر دينية في صميم جوهرها، وإنما موجهة في ثورة لتحقيق العدالة والجنة على الأرض.»[1].

إن التدين كان عاملاً حاسماً في تغيير المجتمعات، ولعل ما أحدثه ظهور الإسلام بتمظهراته التّدَيّنيّة خير دليل على ذلك، فالتدين كان دائما محفِّزاً حاسماً في إحداث أي نقلة نوعية، لأن التعامل مع الطبيعة من خلال حافز مادي فقط، هو تعامل محكوم بالظرفية والحاجة، ومنتهٍ بانتهاء هذه الشروط، لكن الدين عامل متدفق عبر الروح يجدّد طاقة العقل ويجعل للمادة معنى بما هي نعمة إلهية، أو بما هي دليل على وجود الله تعالى وعلى رعايته لخلقه، وعليه يكون كل فعل للمؤمن هو توجيه العبادة إلى الله تعالى، إذ «لا يأتي المواطن فعل الإخلاص من أجل الوصول إلى مبادئ للعدل يضعها من عنده، وإنما من أجل الوصول إلى الكائن الإلهي الذي يتجلى عليه بأحكامه العادلة، فيعلمه حكمتها ويهديه إلى تطبيقها، بحيث يكون عدل المخلص لا من عدل نفسه، وإنما من عدل المتجلي الإلهي عليه بعدله»[2]، وعليه سنجد أن استحضار الأخلاق والفكر تتضمنها حاضنة دينية من أكبر العوامل المستنهضة للفعل الحضاري، حيث لن تكون الغاية ذاتية محضة، وإن كانت ذاتية فهي محفوفة بعناية إلهية تجذبها إليها، وتؤيدها بإرادة تتسم بالاستمرارية والثبات.

الفرع الثاني: التأهيل العلمي حاسم في الفعل الحضاري:

لم يعد خافياً ما للعلم ومتعلقاته - وأهمها التقنية - من أثر في تحديد معالم الحضارة المعاصرة، حتى أن المبادئ التاريخية لحركة الحضارة مثل الأخلاق والدين أصبحت طيّعة بيد العلم ومنجزاته، لاسيما أن العلاقة بين العلم والتقنية لم تعد كالسابق، حيث «إن العلاقة بينهما أضحت علاقة

(1) - بيجوفيتش، علي عزت، الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة، محمد يوسف عدس، مجلة النور الكويتية، 1414هـ، 1994م، الكويت، مؤسسة يافاريا، ميونخ، ألمانيا، ط1، ص:115.

(2) - عبد الرحمن، طه، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس روح الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2006، ص:223.

تداخل قوي تأخذ التقنية بزمامه، فبعد أن كانت التقنية وسيلة في يد العلم، صار العلم وسيلة في يدها تزوده بآفاق جديدة في البحث تستنبطها من خصائصها الاستعمالية ونتائجها التحويلية»[1]، ونحن كما نعلم أن العالم الإسلامي يفتقر إلى التقنيات المتطورة، ولن يسعفه مجرّد العلم ولا حتى إرادة تملك العلم في افتقار مكشوف للتكنولوجيا المتقدمة، وهو ما يدعو العالم الإسلامي وبعد انكشاف العجز الدولي في مجابهة داء «كورونا» بالتعويل على تضييق الحدود الجغرافية إلى التنبه إلى ضرورة التوحد والتعاون استناداً إلى الحاضنة الدينية بمفاعيلها الجديدة واستفزازاتها الفكرية الأخلاقية التي جعلت من العالم الإسلامي مركز أمل تتوجه إليه أنظار العالم بحثاً عن الخلاص من زحمة الحياة اليومية التي تهددها العولمة بما تدعيه من كونية مُغلفة بخصوصية السوق الرأسمالية المهيمنة، رغم أنّ أداء المسلمين في أكثر المجالات العلمية كما ظهر في المجال الطبي ودور العرب في إنقاذ مواطني الغرب كان فعّالاً ومُعترَفاً به، إذن فالذي يفتقر إليه المسلمون هو ذلك الشعور بضرورة الأداء الجماعي، وإعادة استقطاب الكفاءات المسلمة داخل البلاد الإسلامية، لكن ضمن استراتجيات تعاون علمي مشفوع بتطبيع العلاقات البينيّة بين الشعوب أولاً، ثم سياسياً ولو في شكل كيانات موسعة، وقد قال تعالى: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا...﴾[آل عمران103].

إن المعضلة التي عاشتها الحضارة الإسلامية، وإن كانت عجزاً عن تثوير الفكر الديني ليواكب العصر، أي أن هناك قصوراً في الفكر الديني والفكر القيمي شهدته الأمة طيلة قرون، والأدهى هو ما سببه هذا القصور في تعطيل حركة العلم وتقويض علاقاتها التفاعلية مع الطبيعة والواقع، حيث إن «باب التحقيق والاجتهاد العلمي كان موصداً عندنا إلى حد عظيم منذ عدة قرون، فكنّا لا ندرُس ولا ندرِّس إلا ما تركه لنا أسلافنا»[2]، وحيث انقطعت الوسيلة إلى فتح باب المعرفة وانخرط العلماء والعامة على حدّ سواء في تقديس الماضي بكل مناويله المعرفية، بل أصبح الواجب منظوراً إليه من خلال إحكام الطوق وضبط الحدود على سلطة العقل حتى لا يكشف الزوايا المعتمة والمطوّقة بسدود من الرّهاب النفسي المفتعل لأجل مصالح تحالف مخاتل بين السلطة ورجال الدين، وهكذا تربت الأمة على الطاعة وتمت مصادرة الحريات بذرائع شتى وجدت مبرّراتها من خلال تطويع المفاهيم الفقهية لمصلحة السياسة، فبالأساس نجد «الشرعية الدينية بما تشمله من جوانب سياسية وقانونية كانت تأبى شرعنة الواقع السياسي ما لم يكن مستجيبا لتحديداتها، ولكن اتساع شبكة المفاهيم

(1) - م ن، ص:81.

(2) - و اقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، م س، ص: 17



الإسلامية والثراء الفقهي في الأحكام والمعاملات، أتاح إمكانية الاستيعاب النظري لنظم الحكم غير الشرعية عبر تنشيط مفاهيم أخرى كالمصلحة والجماعة والضرورة وغيرها»[1]، وهو العائق الذي أحكم حجره على العلم وفك شفرة الطبيعة حتى لا تتعارض مع المفاهيم التقليدية في إدارة الكون وعلاقات الطبيعة وما وراءها، لكن الزمن تغير، وانكشفت الطبيعة وتوفرت آلة استكشافها، بل انكشفت معها عورة الجهل، ونزع الدين لمّا تجلى عليه نور العقل غطاءه عنها، بل عاد والوحي أساساً للفعل الحضاري متجاوِزاً للنمطية المغلقة، قال تعالى: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾ [فصلت53].

الفرع الثالث: التأسيس للفعل الحضاري بثورة اقتصادية ممكنة:

لا شك أن وباء «كورونا» كشف أن حدة التأثير السلبي في الشعوب أمكن تجاوزه أساسا بقدرة اقتصادية مكنت كثيراً من الشعوب من سرعة تضميد جراحها، فليس من قبيل الصدفة أن يشاهد الناس عبر منصات التواصل مستشفى ترتفع قواعده في حيّز زماني لا يتجاوز أسبوعاً واحداً، أو نرى دولا تمدد الحجْر الصحيّ على مواطنيها فترة بعد فترة مع توفير كل مستلزمات الحياة، بينما نشاهد بألم كثيراً من دول المسلمين تتداعى قواعدها الصحية حتى في كادرها الطبي وشبه الطبي، وتعجز عن توفير أبسط متطلبات الحماية، بل تتعمد إخفاء مصيبتها حتى لا تفتضح هشاشة بنيتها السياسية، إضافة إلى الضعف الاقتصادي الذي يُمثّل أهم عوامل الارتخاء عند الأزمات، ولعل التنبّه بالإكراه إلى هذا الضَّعْف الاقتصادي الكبير، والتّساؤل الشعبي الأفقي عن أسبابه سيجعل العالم الإسلامي الذي يمتلك مخزوناً هائلاً من الثروات المتنوعة القادرة على تغطية الحاجيات الغذائية والصناعية بما يفيض حتى عن مجالنا الحضاري، لكن تمزق الأمة أدى إلى انكسار شوكتها أمام عدوها، ومع ذلك فإنه يمكن أن نطمح اليوم أكثر من أيّ وقت مضى إلى أن «يتكامل هذا العالم الإسلامي لكي يصنع عالماً عظيماً، ولكن بشرط أن ندخل عصر التكنولوجيا المتطورة جماعة لا فرادى كما نصلي لله جماعة، ينبغي أن ندخل هذا العصر جماعة»[2].

(1) - المغلس، هاني عبادي محمد سيف، الطاعة السياسية في الفكر الإسلامي، النص والاجتهاد والممارسة، المعهد العالي للفكر الإسلامي، هيرندن/ فرجينيا، ط1، 1435 هـ/ 2014م، ص:79.

(2) - القرضاوي، يوسف، المجتمع الإسلامي التحديات وإمكانات النهوض، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1432هـ، 2011م، ص:30.

وليس المسلمون اليوم فحسب من يحتاجون إلى إعادة صمّام الأمان إلى اقتصادياتهم، بل إن البشرية جمعاء في حاجة إلى إصلاح نظام الاقتصاد العالمي، «إن ما تعانيه المجتمعات اليوم من واقع مؤلم ومن ماض تعيس، ومن مستقبل مشكوك في نتائجه إلا دلالة على فشل النظام العالمي»(1)، ذلك الفشل الذي كان نتيجة التجربة الاشتراكية، وسِمَة الرأسمالية المتوحشة، وهو ما جعل العالم اليوم يحتاج إلى اقتصاد يحوز على تسويغ أخلاقي مطلق، ولن نجد هذا الكمال إلا في مصدر كامل، ألا وهو الوحي، «والبديل الذي سينقذ العالم من وهدته هو النظام الاقتصادي الإسلامي الذي به قوام الحياة وسعادة البشرية، يقول الله تعالى: ﴿طه* ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى* إلا تذكرة لمن يخشى*﴾ [طه3-1]»(2).

لكن هل أنّ مجرّد العودة إلى هذا الاقتصاد كفيلة بأن تكون ملاذاً للقوى الهشة لاستعادة السيطرة على موارد الثروة ومواطن توزيعها؟

لا شك أن التوجه إلى هذا الاقتصاد بوحدة الشعوب بعد تحرُّرِها، وجرّ الأنظمة وتطويعها لأداء واجبها الاستخلافي، وتوحيد قدرات الأمة في مواجهة توغل الرأسمالية وتوحش العولمة المغلفة بالتعطش الغربي لالتهام الفقراء، هو الذي يُبشّر بتهيئة الأرضية، ووضع الأسس المتينة لإمكان إنقاذ البشرية وإحياء الفعل الحضاري الذي فيه وحده يكمن خلاص الإنسانية من مستقبل مجهول.

خاتمة:

إنّ الأحداث النّازلة بالمجتمعات لا تتمثّل نتائجها فقط في ما تُحدثه من منافع أو توقِعُه من مضارّ تؤثّر في الفرد وفي المجتمع، بقدر ما تؤسّس لخطاب مُتجدّد في فضاء ثقافي ما، تتّضح مفاهيمه وقد تتولد عنها مصطلحات أخرى بحمولة معرفية جديدة، كما قد تكشف بعض الثوابت عن رخاوة قد تُسْهِم في تقويضها مثلما نشاهد من مُتغيّرات بدأت تطرأ في الفضاء الأوروبي، حيث يعسر مستقبلا المحافظة على القِيَم والمعايير الأخلاقية التي تأسست عليها منظومة هذه الوحدة لتبقى عارية إلا من بعض المعالم المصلحية التي لم تعد تُقنِع هذه الشعوب باتخاذها وسائل تصلح للمحافظة على ذلك البناء المُتداعي الذي طالما كان عنصر فخرهم، بينما نجد في الضفة الأخرى وعلى ضعف الإمكانيات

(1) - **الطريقي، عبد الله بن عبد المحسن، الاقتصاد الإسلامي أسس ومبادئ وأهداف، مؤسسة الجريسي للتوزيع والإعلان، الرياض، ط11، 1430هـ، 2009م، ص:136.**

(2) - **م ن، ص: 136.**



وقلّة الحيلة شعوبا تجتهد مستندة إلى قِيَمِها ومبادئها للحيلولة دون تفشي الوباء مع ما صاحب ذلك من صياغة جديدة للمخيال الجمعي والمنظومة الأخلاقية التي كانت بديلاً حقيقياً للوقاية من هذا الخطر الزّاحف، ومعه نُسجّل حضوراً لافتاً للخطاب الدّيني الذي بدأ أكثر انسياباً وانسجاماً وهو يؤسّس لجدلية التواصل بين الأصالة والمعاصرة وإمكانية الفعل الحضاري استناداً إلى الأصول الشرعية وتحقيقاً للمقاصد التي نصّت عليها الشريعة، بل نفض الغبار عن هذا الإرث الزّاخر بالمنافع، وقد ظهر وقت الحاجة إليه خير سند لا إلى المسلمين فقط، بل قد لفت إليه أنظار الشعوب الأخرى لمّا انكشف عن حقيقته التي تُشِعّ نوراً رغم عِتْمة الجاهلية الجديدة، وهو ما لفت أنظار المسلمين أيضا إلى ضرورة الاستفاقة على وعي جديد يتأسس على مفاهيم راهنة ومناهج متطوّرة تستمدّ أصالتها من الموروث الفكري الزاخر، لكنها غيرُ مُترسِّبة فيه ولا مشدودة إليه بالوجدان، بل مستنهضة عبقرية التجديد والإحياء لفكر إبداعي يستمرّ في العطاء والحياة يستلهم الماضي حافزاً ولا يعتاش على ذكرى الأجداد.

ويواصل الفكر الإنساني في تطوّره ويتطور معه الفعل، وما يميز هذه الحركة الإنسانية أنها تتصل مباشرة بمفهوم الحضارة وتحولاتها في التاريخ، وإذا كان الإنسان هو محورها فلا شك أن رسالة الحياة التي تضمنت هذا الفعل الحضاري إنما كان مُحرّكها الأساسي هو استخلاف الإنسان الذي يتمثّلُه الوحي منهجاً حيّاً ينسج علاقة فاعلة بين العقل والطبيعة، هذه العلاقة التي بقدر ما تكون منسجمة معرفياً وأخلاقياً في إطارها الوجودي المتعيّن بوحدانية الخالق والتعدد في الوجود، إلا وكان منتَجُها إيجابيا يُحقّق وعي الإنسان بذاته وبرسالته، لكن أي خلل في هذه العناصر سيُحدِث الفراغ الذي سيشغله فاعل آخر له القدرة على الاستمرارية والفعل، وهكذا كانت حضارة المسلمين قائمة على جدارة الحراك الإيجابي المُحقّق لكرامة الإنسان وتحرّره من قيود العبودية والظلم زمناً طويلاً، لكن لمّا تخلخلت مقوّمات الفعل الحضاري انحسر معه إمكان الاستمرارية في تأسيس الإنسان الحضاري وقيادته لحركة الحضارة، وتقدمت أمم تمثلت مفهوم الخيرية وطوّعته بآليات جديدة انشغلت بقضايا الإنسان وثوّرت تصوّراتها للطبيعة بما أحدث نقلة نوعية في وعينا بالعلاقة الضرورية بين المخلوق والخالق، لكن، وفي هذا الزخم تراجع منسوب تأثير الوحي لصالح الإشباعات المادّية، ممّا أحدث انحرافاً حتى في مفهوم الفعل الحضاري ووسائل تحقيقه، وبات الاستعمار هو اليد الطويلة لهيمنة القوي على الضعيف، وانتكست الأمّة الإسلامية مرّات عدّة، لكن حركة التاريخ أثبتت أن الظروف الصّعبة شديدة التحفيز للفعل الحضاري، وها هي الأمة تعيش أشد المراحل

قسوة في تاريخها وقد تعددت أوجه الأزمة وجودياً ومعرفياً وقيمياً، وهو ما أورث النفس الفردية والجماعية إحباطاً مركباً زاده العجز الاقتصادي المثقل بوباء «كورونا» استفحالا، وها هي كورونا تدقُّ الأبواب في موجتها الثانية في كثير من البلاد فتخلف الموت والرعب وحيرة السؤال المؤرّق كيف السبيل للخلاص من هذا الخطر الداهم، وما بين الحيرة والرجاء، يطلُّ سؤال النهضة من جديد، لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟

ولا شك أنه ليس من السّهل معاودة النّظر في أسئلة جاءت في سياقات تاريخية مغايرة لما نعيشه اليوم، إلا أن ما نلمحه من استمرار ثلاثية الغياب الحضاري وهي الجهل والتبعية والتخلف مع مراكمة حالة الإحساس بمقادير من اليأس لدى بعض المنتمين لهذه الأمة في إمكانيّة إبصار تباشير صبح وفجر جديد لهذا الظلام الذي أرخى سدوله على ربوع أمتنا قرون متطاولة، أو بداية نهاية لهذا النفق الطويل الذي غيّب مقدّرات الأمة وحجبها عن إمكانات النهوض والإقلاع من جديد.

ولا يعزّينا وسط هذا الركام سوى أن العقل المسلم لم يتوقف منذ إثارة سؤال النهضة عن البحث عن جواب، وكل إجابة هي مشروع يفتح الأبواب الموصدة لارتياد أسئلة أخرى تحتاج للبحث والنظر، ولم تسلم كل مشاريع النهوض من المساءلة والنقد، وبعضها لم يرتق ليكون مشروعاً شمولياً للأمة وإنما كان يعالج بعداً من أبعاد الشهود الحضاري للأمة ويغفل عن أبعاد أخرى، وبعضها توقف عند الحلم دون أن يؤسس في الواقع ما يوحي بمشروع تغييري، ومشاريع أخرى كانت الحيرة فيها أكثر من الرؤية، والأسئلة حولها أكثر من الأجوبة، والخلاصة أن أكثر هذه المشاريع بقيت ترقيعاً للجزئي دون ملامسة الكلي، فلم تجسّد وعياً متقدّماً بحقيقة السؤال المؤرِّق وهو سؤال النهضة، والأسئلة المعانقة له كسؤال الهوية، وسؤال الحرية، وسؤال الديمقراطية، وسؤال التنمية.....

وفي ظل هذه الجائحة جائحة كورونا وفي ظل عجز الأمة عن اجتراح الحلول الحقيقية لأزمتها الحضارية للإجابة عن سؤال النهضة والأسئلة المحيطة به، يطلُّ علينا اليوم سؤال آخر لازال يعاني حجراً سياسياً وقيمياً ومعرفياً وتكنولوجياً، وهو:

هل من الممكن أن نشهد ميلاد الفعل الحضاري لهذه الأمة من رحم المشقّة في مجابهة هذا الوباء؟

وهل يمكن أن تكون هذه الجائحة حافزاً لاستفزاز العقل المسلم؟

ليعود إلى الشهود الحضاري بعد غياب حضاري بل غيبوبة عن الحضارة.



المصادر والمراجع:

القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

الكتب:

- أبو سليمان، عبد الحميد أحمد، أزمة الإرادة والوجدان المسلم، دار الفكر، بيروت، ط1، 2004.

- باومان، زيجمونت، الحداثة السائلة، ترجمة حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2016م.

- بهجت، أحمد، فرعون والطغيان السياسي، العصر الحديث للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1408هـ، 1988م.

- تويني، أرنولد، تاريخ البشرية، ترجمة، نقولا زيادة، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، 2004.

- توينبي، أرنولد، مختصر دراسة التاريخ، ترجمة، فؤاد محمد شبل، المركز القومي للترجمة، بيروت، د. ط، 2011م.

- رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة، ترجمة، محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1977م، د.ط.

- شريعتي، علي، تاريخ الحضارة، ترجمة، حسين نصير، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، ط2، 1428هـ، 2007م.

- صبري، مسعود، فتاوى العلماء حول فيروس كورونا، دار البشير للثقافة والعلوم، القاهرة، ط1، 1441هـ، 2020م.

- الطريقي، عبد الله بن عبد المحسن، الاقتصاد الإسلامي أسس ومبادئ وأهداف، مؤسسة الجريسي للتوزيع والإعلان، الرياض، ط11، 1430هـ، 2009م.

- عبد الرحمن، طه، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس روح الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2006.

- القرضاوي، يوسف، المجتمع الإسلامي التحديات وإمكانات النهوض، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1432هـ، 2011م.

- كتورة، جورج، طبائع الكواكبي في طبائع الاستبداد، دراسة تحليلية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1407،1هـ، 1987م.

- لويس، جنفياف روديس، ديكارت والعقلانية، ترجمة، عبدو الحلو، منشورات عويدات، بيروت، ط4، 1988.

- مجموعة باحثين (جمعية مجموعة التفكير الاستراتيجي)، العالم وجائحة كورونا: السيناريو المتوقع للعالم العربي إلى نهاية ديسمبر 2020م، اسطنبول، ط1، 2020.

- مؤلف جماعي، الجوائح في الأزمنة المعاصرة، رؤى دينية وفلسفية، دار العرفان للنشر والتوزيع، أكادير، المغرب، ط1، 2020.

- المغلس، هاني عبادي محمد سيف، الطاعة السياسية في الفكر الإسلامي، النص والاجتهاد والممارسة، المعهد العالي للفكر الإسلامي، هيرندن/ فرجينيا، ط1، 1435 هـ/ 2014م.

- المودودي، أبو الأعلى، واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، مكتبة الشباب المسلم، دمشق، د. ت، د. ط.

المقالات والأوراق العلمية:

- بتال، أحمد حسين (جامعة الأنبار)، فهد، أيسر ياسين (الجامعة العراقية)، جزء من مقدمة دراسة بيانية حول كورونا، العراق، 2020.

- بيجوفيتش، علي عزت، الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة، محمد يوسف عدس، مجلة النور الكويتية، 1414هـ، 1994م، الكويت، مؤسسة يافاريا، ميونخ، ألمانيا، ط1.

- الزعبي، محمد صالح، إدارة الأزمات في ضوء السنة النبوية (حادثة الإفك أنموذجا)، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، 1435هـ، 2014م، المجلد (10)، العدد (3)، جامعة آل البيت، الأردن.



الإمام أبو الحسن علي بن سعيد الرجراجي رحمه الله ومنهجه في شرح المدونة وحل مشكلاتها

[Al-IMAM ABU AL-HASSAN ALI BIN SAEED AL-RAJRAJI] and his Approach to Explaining the Issues of Mudawanah and Solving its Intricacies

ذ. مراد بوكريعة

باحث بجامعة ابن طفيل - القنيطرة – المغرب

ملخص:

تناولت في بحثي هذا الموسوم بعنوان: «الإمام أبو الحسن علي بن سعيد الرجراجي ومنهجه في شرح المدونة وحل مشكلاتها»، حياة الإمام الرجراجي وأهمية كتابه المناهج والمنهج المعتمد في شرح المدونة وحل مشكلاتها، فقسمت البحث إلى تمهيد ومبحثين، في المبحث الأول مطلبين، وفي المبحث الثاني مطلبين، وخاتمة. فأما المدخل: فقد تناولت فيه بالبحث: أهداف البحث ومشكلته وأسباب اختياره ومنهج البحث وخطة البحث.

فأما المبحث الأول: فتناولت في المطلب الأول بالدراسة ترجمة الإمام أبو الحسن الرجراجي ومكانته العلمية، فذكرت فيه اسمه ونسبه، وولادته ووفاته، والأوضاع السياسية والاجتماعية التي عاشها فيها، وحياته العلمية، وأما المطلب الثاني فخصصته للتعريف بكتاب مناهج التحصيل ومكانته العلمية.

وأما المبحث الثاني: فجعلت المطلب الأول خاصا بمنهج الرجراجي في حل مشكلات المدونة، والمطلب الثاني تحدثت عن منهجه العام في شرح مسائل المدونة.

ثم ختمت البحث بذكر أبرز النتائج والتوصيات.



الكلمات الدلالية: الرجراجي، مناهج التحصيل، مشكلات المدونة، المذهب المالكي.

Abstract:

This study deals with the life of imam Rajraji and the importance of his book, "Methods" (al-Manahij), in explaining the Mudawanah and tackling with its intricacies. It is divided into an introduction and two subchapters. In the first subchapter, the researcher deals with the life of imam Rajraji, his name, birth and death, and the political and social background in which he lived. Then, the book »Manahij Tahsil« and its academic value is presented. Rajraji's approach to solving the problems of Mudawanah is explained in the second subchapter. After that, the researcher deals with the writer's general approach to explaining the issues of Mudawanah. Finally, the most important conclusions and recommendations are presented in the conclusion.

Keywords: Rajraji, Approach, Mudawanah, Issues, Explain, Maliki Doctrine.

مقدمة:

إن أشرف العلوم بعد كتاب الله عز وجل وسنة رسوله ﷺ، وأفضل علوم الدين، وأعلى منزلة أهل المعرفة واليقين، وأولى ما أُنفقت فيه الهِمَمُ العَوَالِي وأجمل ما صرفت فيه المُهَجُ الغَوَالِي.. عِلْمُ الفقه بالدليل الذي عليه مدار الأحكام، فكل الناس يحتاجون إليه، فمن تبحّر فيه كسب الأجر والذكر الحسن. فلو لم يكن للفقه من شرف سوى قوله ﷺ: ﴿مَنْ يُرِدِ اللهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ﴾[1] لكفى. فالتفقه في الدين جماع الخير وعنوان السعادة بتوفيق الله ورضاه.

وقد كان للصحابة ﷺ شرف التلقي بغير واسطة عن رسول الله ﷺ فحازوا قصبات السباق، واستولوا على الأَمَد فلا طمع لأحدٍ من الأمة بعدهم في اللحاق، فألقوا إلى التابعين ما تلقوه من مشكاة النبوة خالصاً صافياً، ثم سلك تابعوا التابعين هذا المسلك الرشيد، وهدوا إلى الطيب من القول، وهدوا إلى صراط الحميد.

فكان من هؤلاء الأئمة الإمام مالك ﷺ الذي تصدّر للإفتاء والتدريس، فتقاطر عليه طلاب العلم

(1). أخرجه البخاري: كتاب العلم، باب من يرد الله به خيراً يفقه في الدين.



الشرعي من كل جهة، ينقلون عنه مروياته ويدوّنون فتاويه الفقهية واجتهاداته، فكان من أهم ما ألف في ذلك كتاب المدونة وهي أصل علم المالكية، ضمت كمّاً هائلاً من المسائل، عكف علماء المذهب على دراستها وحفظها، وكذا شرحها واختصارها، واستنباط الأحكام منها، فاختلفوا في تأويلها وفهمها.

ومن تلكم الكتب التي اهتمت بشرح المدونة وحل مشكلاتها والكشف عن غوامضها كتاب «مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح مشكلات المدونة » لمؤلفه الشيخ الإمام الرجراجي، الذي ندب نفسه لهذا العمل الجليل والمقام الرفيع، والذي لا ينبري له إلا من استوفى الشروط، وعلم من نفسه القدرة على الارتقاء لهذا المرتقى الصعب، فكان النتاج عظيماً لشموخ صاحبه وبذله لمهجته فيه.

أهمية البحث:

تظهر أهمية البحث في النقاط الآتية:

- التعريف بعلامة المغرب المغمور علي بن سعيد الرجراجي، ومكانته بين فقهاء المالكية.
- التعرف على موسوعة مناهج التحصيل ومكانته بين مصنفات المالكية.
- إبراز المنهج الذي اعتمده الإمام الرجراجي في شرحه لمسائل المدونة وحل مشكاتها.

مشكلة البحث:

تكمن إشكالية البحث في الإجابة عن السؤال المحوري التالي: ما منهج الإمام الرجراجي في شرح مسائل المدونة وحل مشكلاتها؟

ويتفرع عن هذا الإشكال تساؤلات فرعية:

- ما منهج الإمام الرجراجي في عرض مسائل المدونة وتحصيل مشكلاتها؟
- ما هي الأسس والمعايير التي اعتمدها الإمام الرجراجي لفك ألغاز المدونة؟

أسباب اختيار البحث:

- الرغبة في خدمة تراثنا المغمور ونفض الغبار عن مصنفات طواها التاريخ بغمراته.



- الشغف بخدمة إرث الإمام الرجراجي لكونه أحد أعلام المالكية المغاربة الذين نفخر بهم.

- كشف الحجاب عن المنهج الرصين الذي اتبعه الإمام الرجراجي في كتابه مناهج التحصيل.

- دعوة طلبة العلم إلى خدمة تراث أسلافهم المغمور فوق رفوف الخزانات والمكتبات.

صعوبات البحث:

لَمّا كان الإمام الرجراجي خفي السر خاملا الذكر في زمانه لا يعرف واسع اطلاعه وارتقاءه لمنازل المجتهدين إلا من كان ذا نباهة من طلابه، فإن أكثر الصعوبات التي واجهتنا تمثلت في إيجاد ترجمة مستفيضة عن الإمام، اللهم بعض النتف والشذرات هنا وهناك تناقلتها بعض كتب التراجم، وبعض الإشارات التي ذكرها في متن كتابه المناهج، فحاولنا لمّ الشتات وجمع المتفرقات، وإعداد ترجمة تفي بحق هذا العلامة المغربي وإن كان الاتصاف بعدم الإنصاف، والقصور عن كمال الوصول، سمة غالبة ببحثنا لركون صاحبه للتخفي مخافة الشهرة والرياء، والله المستعان.

المنهج المعتمد بالبحث:

اعتمدت في هذا البحث منهجا مركبا من منهج استقرائي جعلنا نتتبع المسائل المشكلة وجمعها واستقراء المنهج المتبع فيها، ومنهج تحليلي وصفي يقوم على دراسة المسائل المشكلة وتحليها لاستنباط الأسس والقواعد التي بنى عليها الرجراجي في حل إشكالات المدونة.

خطة البحث:

لقد اعتمدت في هذا البحث على مقدمة تمهيدية ومبحثين أساسيين وأربعة مطالب تفصيلية وخاتمة.

المبحث الأول: التعريف بالإمام الرجراجي وكتابه المناهج

المطلب الأول: التعريف بالإمام الرجراجي

والكلام في هذا المطلب سيشمل الحديث عن خمسة أمور أساسية، وهي كالآتي:



أولا: اسمه ونسبه

هو: أبو الحسن علي بن سعيد الرجراجي، نسبة إلى قبيلة رجراجة، الجزولي نسبة إلى قبيلة جزولة، وهو الفقيه القاضي المعروف بابن تامسري أو بابن تاميت.[1]

أما قبيلته التي إليها انتسابه فهي قبيلة رجراجة التي تقع على عدوة واد تانسيفت الجنوبية بمنطقة «سوس» بالمغرب الأقصى. وهي من أشرف قبائل مصمودة البربرية التي كان لها السبق في الدين والعلم والفضل والصلاح والجهاد في سبيل الله.

وقد تساءل العلامة العابد الفاسي عن نسبته إلى جزولة، وقال بأنه لم تقم القرائن القوية على أنه من «جزولة» أصلاً ونسباً، وعن البلاد الأصلية التي هاجر منها إلى الجبال المذكورة، وعن موقع رگراگة من قطر سوس. فراسل في ذلك الشأن علامة سوس محمد المختار السوسي فكان جوابه: «فإن هذا العلامة الجليل علي بن سعيد لا نعرف الآن عنه شيئاً، إلا ما في كتابه هذا، وربما يظهر أنه يمتّ إلى آل علي بن أيوب، وإن لم نجد له ذكراً بين رجالاتهم ولعله أحد أسلافهم الأولين الدين نزلوا في تلك الجبال هروبا من العرب» [2].

ثانيا: ولادته ووفاته

لم يصلنا شيء عن تاريخ ولادة الرجراجي ولا وفاته، ولولا أنه أرّخ لكتابه «مناهج التحصيل» في آخر مقدمته لما علمنا أنه كان حيّاً في أواسط القرن السابع[3]. قال رحمه الله رحمة واسعة: « وكان ابتدائي في تصنيف هذا الكتاب: شهر ذي الحجة، سنة ثلاث وثلاثين وستمائة، بجبل «الكستة»[4]

(1). انظر: السوسي، محمد المختار، المعسول، طبعة النجاح، الدار البيضاء 1960 م، ج 5، ص 307 / ألحيان، الحسين، كتاب المدونة في الدراسات المغربية: (مناهج التحصيل للرجراجي نموذجا)، مجلّة المذهب المالكي، العدد 7، سنة 2009، ص: 121.

(2). المعسول، م س، ج 5، ص 307.

(3). م ن، ج 5، ص 306.

(4). ذكرها عبد الواحد المراكشي فقال: «وفي بلاد جزولة مدينة هي حاضرتهم أيضاً تسمى الكست»، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، سنة: 2005 م، ص 259.

بجبال جزولة[1] يحرسها الله»[2]، فعلمنا بالضرورة أنه ولد في أواخر القرن السادس، ولعله توفي في أواسط القرن السابع تقريباً.

ثالثا: الظروف السياسية والاجتماعية التي عاشها الإمام الرجراجي

تجدر الإشارة إلى أن الإمام الرجراجي رغم كونه أحد كبار الفقهاء المغرب في زمانه، وأحد جبال العلم في المغرب، إلا أنه غمره التاريخ فانطوى ذكره وانقطع خبره، اللهم إلا نزر يسير لم يشكل إلا ومضات من حياته العلمية، نقلها العلامة أحمد بابا التنبكتي في النيل. ولعل السبب في ذلك يرجع إلى عدة عوامل، من أهمها:

الوضع السياسي الذي عاش فيه الفقيه الرجراجي: والذي اتسم بالاضطراب وعدم الاستقرار إثر ثورة الموحدين على فقه الفروع وفقهاء المالكية، خاصة في عهد أبي يوسف يعقوب الموحدي (595 هـ)، حيث انقطع علم الفروع، وخافه الفقهاء، وأمر بإحراق كتب المذهب، بعد أن جرّد ما فيها من قرآن وأحاديث، ففعل ذلك فأحرق جملة منها في سائر البلاد، كمدونة سحنون وكتاب ابن يونس ونوادر ابن أبي زيد ومختصره وكتاب التهذيب للبراذعي وواضحة ابن حبيب..

كما أن يعقوب هذا أمر بجمع الأحاديث من عشر مصنفات حديثية في مجموع نشره في جميع المغرب وحَمَلَ النّاس على حفظه. وكان قصده في الجملة محو مذهب مالك وإزالته من المغرب مرة واحدة وحمل الناس على الظاهر من القرآن والحديث، وهذا المقصد بعينه كان مقصد أبيه وجده[3].

(1). جزولة بضم الجيم، بطن من البربر بالمغرب، وتسمى كزولة أيضاً، تقع غرب أطلس المغرب، وهم إخوة لصنهاجة لأم، بطونهم كثيرة ومعظمهم بالسوس ويجاورون لمطة ويحاربونهم ومنهم الآن ظواعن بأرض السوس وكان لهم مع المعقل حروب قبل أن يدخلوا السوس فلما دخلوه تغلب عليهم وهم الآن من خولهم وأحلافهم ورعاياهم. (انظر: ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، تاريخ ابن خلدون، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 1408 هـ/1988 م، ج 2، ص 130 وج 6، ص 271/ ابن منصور، عبد الوهاب، قبائل المغرب، المطبعة الملكية، الرباط، 1388 هـ/1968 م، ج 1، ص 331).

(2). الرجراجي، علي بن سعيد، مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل، اعتنى به أبو الفضل الدمياطي أحمد بن علي، دار ابن حزم، مركز التراث الثقافي المغربي، الطبعة: الأولى، سنة: 1428 هـ/2007 م، ج 1، ص 46.

(3). انظر: الجيدي، عمر بن عبد الكريم، محاضرات في تاريخ المذهب المالكي، منشورات عياض، الرباط – المغرب، بدون طبعة وتاريخ، ص: 55/ المعجب في تلخيص أخبار المغرب، م س، ص: 184 / الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة محققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، الطبعة التاسعة، سنة 1413 هـ/1993م، ج 21، ص 314 / الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، لبنان-بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1407 هـ/ 1987 م، ج 42، ص 216.



الفتنة الاجتماعية التي اجتاحت المغرب الأقصى: والتي أثارها العرب الذين قدموا إلى المغرب الأقصى أيام المنصور الموحدي عام ٥٨٤ هـ وسكنوا سهول الشياظمة[1] ودكالة[2]، ومن انضاف إليهم من أهل البغي والرذالة، فخربوا محاضر العلم في الحواضر والبوادي، وأهلكوا الحرث والنسل، فاستشرى الفساد والنهب، وهلك ما لا يحصى من أهل العلم[3].

فأمام هذه الظروف لم يجد الإمام الرجراجي للخلاص من الفتن والنجاة من أهل الزيغ والبدع، إلا الفرار بنفسه إلى جبال الكست الجزولية، تاركا خلفه الأهل والمال، قال رحمه الله: «وقد منّ الله علي بالخلاص؛ لطفاً منه وبراً ونعمة لا أحيط بها شكراً، ففررت لمّا رأيت ناراً لا أطيق لها شرراً ونفساً مني قد تركتها هذه النوبة وما بها إلا الرمق برأسها، وتركت أعزة الأهل في أسرار الرفق»[4].

الرابع: حياته العلمية

لم يبلغنا شيء عن ابتداء طلبه للعلم وأين كانت نشأته ولا من هم شيوخه وتلامذته، وكل ما ورد من أخبار طلبه للعلم هو ما ذكره الإمام التنبكتي أنه كانت له رحلة إلى المشرق التقى فيها جماعة من أهل العلم تدارس معهم بعض مسائل العلم، مثل العلامة الفرموسي[5] الجزولي، الذي لقيه على ظهر السفينة في البحر، وتكلم معه في مسائل من العربية.

تميّز العلامة الرجراجي رحمه الله بغزارة العلم، وبسعة الاطلاع على أمهات المذهب في الفقه والآثار، وكذا بشدة حرصه على اتباع الدليل ونبذه للتعصب، وإلا لم يكن ليتيسر له شرح ما وقع

(1). قبائل الشياظمة: من القبائل العربية التي كانت معدودة ضمن منطقة دكالة في القديم، وهي الآن تجاورها قبيلة مسالكة الحاحية البربرية ورجراجة، موطنهم على الضفة الجنوبية لوادي تانسيفت إلى مرسى الصويرة وهي من العرب المضرية، ويوجد فريق من الشياظمة شمال وادي أم الربيع في عداد دكالة البيضاء. (انظر: الكانوني، محمد بن أحمد العبدي، آسفي وما إليه قديما وحديثا، الطبعة الأولى، دون ناشر وتاريخ، ص: 34)

(2). دكالة: بقية قبائل المصامدة، وهي منطقة بساحة جبل الأطلس، يحدها شمالا وادي أم الربيع وجنوبا وادي تانسيفت وشرقا مراكش وغربا محيط مرسى الصويرة. (انظر: تاريخ ابن خلدون، م س، ج 6، ص 356 / آسفي وما إليه، م س، ص 15).

(3). انظر: مناهج التحصيل، م س، ج 1، ص 36 / محاضرات في تاريخ المذهب المالكي، م س، ص: 55 / المعجب في تلخيص أخبار المغرب، م س، ص: 184 / سير أعلام النبلاء، م س، ج 21، ص 314 / تاريخ الإسلام، م س، ج 42، ص 216.

(4). مناهج التحصيل، م س، ج 1، ص 36-37.

(5). ذكر علامة سوس محمد المختار السوسي في حاشية كتابه المعسول: أنه قيل له: ألا يمكن أن يكون تصحيفاً للغرموزي الذي هو نسب من بين الكرسيفيين فقال: لا أزيد أنا على قول: الله أعلم. (المعسول، م س، ج 5، ص 307).

بين الأئمة من التأويلات وتحرير مسائل المدونة بمراعاة حسن السياق، والترتيب، وتلخيص مسائل المدونة وبيان الخلاف فيها وحل مشكلاتها ومستغلقاتها.

ومما أورده الإمام الرجراجي في كتابه المناهج، يحكي فيه عن حياته العلمية، وبعض ما اطلع عليه من كتب الأمهات، وانتفع به من كتب علماء المذهب، فقال رحمه الله:

«وقد مارست المجالس، وأفنيت في المدارس عمري، وطالعت الأمهات في الفقه والآثار، كالنوادر[1] والاستذكار[2] والتحصيل[3] وكتاب الاستيعاب للأقاويل[4]، وكتهذيب الطالب[5]، وكتاب أسنى المطالب[6]، وطالعت كثيراً من كتب الحديث وشرحها، وتفاسير القرآن، ككتاب: «قانون التأويل في شرح علوم التنزيل»[7]، مع بسطه وكثرة بحثه واستقصائه»[8].

خامسا: ثناء العلماء عليه

وصفه الإمام التنبكتي في النيل بالشيخ الإمام الحافظ الفروعي الحاج الفاضل، البارع في العربية والماهر بالأصلين[9]. ومما يدل على أنه كان حافظا، قوله في مسألة إذن السيد لعبده في التجارة: «وأنا أذكر ما حضر في حفظي بأقرب تلخيص، وأحسن تحصيل»[10].

(1). أي النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات: لابن أبي زيد القيرواني (386 ه).

(2). أي الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك بالإيجاز والاختصار: لأبي عمر ابن عبد البر النمري (463 ه).

(3). أي البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة: لابي الوليد ابن رشد الجد القرطبي (520 ه).

(4). أي الاستيعاب لأقوال مالك: ابتدأه ابن حنين بن عبد الله الكلابي (319 ه)، وأتمه الفقيهين أبا بكر المعيطي (367 ه) وأبا عمر بن المكوي (401 ه). (انظر: القاضي عياض، بن موسى السبتي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، ضبطه وصححه: محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 1418 ه/1998 م، ج 2، ص 236/ ابن فرحون، إبراهيم بن علي، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق وتعليق: محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة-مصر، ج 1، ص 436 / قاسم علي سعد، جمهرة تراجم الفقهاء المالكية، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي- الإمارات العربية، الطبعة الأولى، 1423 ه/2002 م، ج 3، ص 1143).

(5). أي تهذيب الطالب وفائدة الراغب على المدونة: عبد الحق بن هارون السهمي (466 ه).

(6). لم نقف على كتاب بهذا الاسم ولعله كتاب مفقود أو تصحيف باسمه.

(7). الكتاب للإمام ابن العربي المعافري (543 ه).

(8). مناهج التحصيل، م س، ج 1، ص 13-14.

(9). التنبكتي، أحمد بابا، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ليبيا، الطبعة الأولى، سنة: 1398 ه /1989 م، ص: 316.

(10). مناهج التحصيل، م س، ج 8، ص 237.



ذكره الإمام الدسوقي في حاشيته في مسألة سترة العورة واحتج بقوله، قال رحمه الله: « كما صرح به الرجراجي في مناهج التحصيل، وكفى به حجة »[1].

ووصفه العابد الفاسي في فهرسة مخطوطات جامع القرويين بالجلالة والنبالة وامتلاك أدوات الاجتهاد، فقال: الفقيه الأجل، والإمام الأنبل، صاحب الأفكار الاجتهادية، ونوّه بالكتاب وطريقة مؤلفه فيه[2].

وقال عنه الدكتور عمر الجيدي: «والواقع أن الرجراجي يعدّ من الطبقة العليا في المؤلفين الذين ألّفوا فأجادوا التأليف على طريقة أهل الترجيح والاختيار والتضعيف والتشهير»[3].

فهذه نبذة عن حياة الشيخ سطرت فيها ما تيسر لي من حاله وإلا فمن تأمل في كتابه المناهج وأنعم النظر فإن حتماً سيقف على عقلية فذة تنقلت بين أفياء العلوم ونهلت من شتى معارفها.

المطلب الثاني: التعريف بكتاب مناهج التحصيل

اشتمل هذا المطلب على أربعة أمور، وهي كالآتي:

أولا: اسم الكتاب

ورد في النسخ المخطوطة أن اسم الكتاب هو: «مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل على كشف أسرار المدونة»[4]، فذكر ذلك في مقدمة كتابه: «ترجمته بكتاب مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل»[5].

(1). الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفه، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، تحقيق محمد عليش، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، بدون طبعة وتاريخ، ج 1، ص 216.

(2). المعسول، م س، ج 5، ص 306.

(3). الجيدي، عمر بن عبد الكريم، مباحث في المذهب المالكي بالمغرب مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، الطبعة الأولى 1993 م، ص: 291.

(4). انظر: الفاسي، محمد عابد، فهرس مخطوطات خزانة القرويين بفاس، مطبعة إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ج 1، ص 373 / بلوط، قره ورضا، علي وطوران، أحمد، معجم التراث الإسلامي في مكتبات العالم (المخطوطات والمطبوعات)، دار العقبة، قيصري، تركيا، الطبعة: الأولى، 1422 هـ - 2001 م، ج 3، ص 2059 / سزكين، فؤاد، تاريخ التراث العربي (العلوم الشرعية)، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، سنة: 1411 هـ -1991 م، ج 3، ص 151.

(5). مناهج التحصيل، م س، 37/1.



قال إسماعيل الباباني: «مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح مشكلات المدونة أولها الحمد لله الذي نور البصائر لإظهار الحق، وأعان الخ.. فرغ منه مؤلفه سنة ٦٣٣ هـ »[1].

ثانيا: توثيق نسبة الكتاب إلى المؤلف

اتفق أهل العلم على نسبة الكتاب للإمام الرجراجي، ولم يخالف في ذلك أحد من أهل العلم، لما ورد من تصريح من نقولات أهل العلم عنه رحمه الله الذين جاءوا بعده فقد نقل عنه كثير من أئمة المذهب ترجيحاته واختياراته وتشهيراته واعتراضاته في كتبهم.

ومن الذين أكثروا النقل عنه الدسوقي في حاشيته على الشرح الكبير[2]، والخرشي في شرحه على مختصر خليل[3]، وكذا الحطاب ذكر تشهيراته في شرحه مواهب الجليل[4]، ونقل عنه أيضا العدوي في حاشيته[5]، وابن غازي في شفاء الغليل[6]، والبناني في حاشيته على شرح الزرقاني[7]، والصاوي في حاشية على الشرح الصغير[8]..

ثالثا: سبب تأليف مناهج التحصيل.

يرجع الفضل في تأليف الإمام الرجراجي لكتابه «مناهج التحصيل، ونتائج لطائف التأويل، في

(1). الباباني، إسماعيل بن محمد البغدادي، إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، اعنى به محمد شرف الدين بالتقايا، ورفعت بيلكه الكليسى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ج 2، ص 563.

(2). حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، م س، انظر على سبيل المثال: ج 1، ص 216، ص 283، ص 381 وغيرها.

(3). الخرشي، محمد بن عبد الله، شرح مختصر خليل، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، انظر على سبيل المثال: ج 1، ص 81، ج 1، ص 164 وغيرها.

(4). الحطاب، شمس الدين محمد بن محمد، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، سنة 1398 هـ، انظر على سبيل المثال: ج 1، ص 72، ص 107، ص 126، ص 393 وغيرها.

(5). العدوي، علي الصعيدي، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت، لبنان، سنة: 1414 هـ / 1994 م، انظر على سبيل المثال: ج 1، ص 467.

(6). ابن غازي، محمد بن أحمد المكناسي، شفاء الغليل في حل مقفل خليل، تحقيق: أحمد بن عبد الكريم نجيب، مركز نجيبويه، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1429 هـ/2008 م، انظر على سبيل المثال: ج 1، ص 436.

(7). البناني، محمد بن الحسن بن مسعود، حاشية «الفتح الرباني فيما ذهل عنه الزرقاني» على «شرح الزُّرقاني على مختصر خليل»، ضبط وتصحيح: عبد السلام محمد أمين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1422 هـ - 2002 م، انظر على سبيل المثال: ج 1، ص 318؛ ج 4، ص 271؛ ج 4، ص 271؛ ج 6، ص 247 وغيرها.

(8). الصاوي، أحمد بن محمد الخلوتي، بلغة السالك لأقرب المسالك، دار المعارف، بدون طبعة وبدون تاريخ، انظر على سبيل المثال: ج 1، ص 287.



شرح المدونة وحل مشكلاتها» إلى سؤال بعض طلبته الذين كان يدرسهم أن يشرح لهم اصطلاحات المدونة، ويبين لهم مجملاتها، ويوضح لهم مشكلاتها.

قال الرجراجي رحمه الله: «سألني بعض الطلبة المنتمين إلينا، المتعلقين بأذيالنا، الذين طالت صحبتهم معنا، أن أجمع لهم بعض ما تعلق عليه اصطلاحنا في مجالس الدرس لمسائل المدونة من وضوح المشكلات، وتحصيل وجوه الاحتمالات، وبيان ما وقع فيه من المجملات، فصادف لسانه قلبا منا قريحاً بإثْلام حصن الإسلام بموت فقهاء الأمة وسادات الأئمة، وانقطاع رفقة العلم بذهاب الدفاتر وخراب المحاضر في البوادي والحواضر مع تبلد الخاطر لكثرة ما يرد عليه من أهل البغي والرذالة حتى أخربوا المغرب الأقصى، وهلك فيه من الخلق ما لا يحصى»[1].

وقد أعانه في ذلك إحساسه بوطأة الجمود، وجناية التقليد الذي ران على الأمة الإسلامية من بعد القرن الرابع الهجري، وأثره في زعزعة العقيدة، وشيوع البدع، والتعلق بالخرافات، وانصراف الناس من التعاليم الدينية وانقطاع العلم بموت القائمين عليه وضياع الكتب وخراب المراكز العلمية، مما جعله يوقف حياته على محاولة تغيير هذه الأوضاع الفاسدة، ويشرع قلمه ولسانه في وجه طوائف من المبتدئين انبروا إلى تدريس المدونة بغير إجازة من شيخ، ولا تحقيقا في شرح، انصرفوا عن جادة الطريق، وتنكبوا عن مسالك التحقيق. فلم يجهدوا أنفسهم في الكشف عن أسرار المدونة وفتح ما تغمّم على بعض أبوابها من الأقفال.

وقد صرّح الرجراجي رحمه الله بذلك في مقدمة المناهج فقال: «والحامل على وضع هذا الكتاب: حميةً على طوائف من المبتدئين، تركوا شمس الضحى واصطلاح المشايخ، وحاولوا الاستضاءة بالصبح أول ما يتنفس»[2].

رابعا: قيمة الكتاب العلمية

يعتبر كتاب مناهج التحصيل من أبرز شروح المدونة وأحفلها، وأكثرها بسطاً، وأشدها فائدة ونفعاً، وكيف لا يكون كذلك وهو إبداع فقيه متمرس، فازَ بقصب السبق، وأحرز القِدْح المعلَّى في الفقه والأصول، فَعَلاَ كَعْبه وطال باعه، وتألَّق نجمه، فانبرى لبيان مرامي المدونة، وحل مستغلقاتها بالحجة والبرهان. فأتى بهذا الإبداع الفريد. ويمكن تَبَيُّنُ أهمية الكتاب من خلال النقاط التالية:

(1). مناهج التحصيل، م س، 1/36.

(2). مناهج التحصيل، م س، 1/38.



أن المناهج شرح للمدونة التي هي أصل المذهب المالكي، وعمدة الفقهاء في القضاء والإفتاء، المرجح رواياتها على سائر الأمهات، فهي الأصل الثاني بعد الموطأ في الفقه المالكي. ولعل أي كتاب من كتب المذهب لم يحظ بما حظيت به المدونة من تآليف كثيرة في شرحها واختصارها، والتعليق عليها، والتنبيه على غريبها ومشكلاتها..[1].

أن مناهج التحصيل اهتم فيه الإمام الرجراجي باستنباط المعنى المقصود في المدونة المؤيد بالدليل. قال الدكتور عمر الجيدي: «كتاب «مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل على كشف أسرار المدونة» من أروع ما ألف المغاربة في الفقه المقارن المستند إلى الأدلة»[2].

أن الكتاب يهدف صاحبه من خلاله إلى رفع ما عسى أن يقع في بعض المسائل من الإشكالات ويزيل الغطاء عما انطوت عليه بطون الأبواب من المعاني والأسرار. خصوصاً وأن المدونة قد ضمت بين دفتيها حوالي ستة وثلاثين ألف مسألة إلى جانب الأحاديث والآثار[3]، فاستلزم ذلك اشتمال المناهج على عدد كبير من المسائل لكونه شرحا لها.

العناية بإيراد أدلة المالكية النقلية، من الكتاب، والسنة، والإجماع. والأدلة العقلية كالقياس، والنظر الصحيح.. كما أنه اهتم بنقل الاتفاقات والإجماعات. وتوجيه الأقوال على أمهات المسائل، وإسنادها إلى قائليها. وهذا مما يعزّ وجوده في كتب الفقه المالكية. كما أن هذا فيه ردّ على من ادعى أن المالكية لا عناية لهم بالدليل. قال الدكتور عمر الجيدي رحمه الله: «وعمل هذا الرجل يردّ على من يزعم أن المالكية لا يحتفلون بالدليل»[4].

الاهتمام البالغ بذكر سبب الخلاف والتنصيص عليه سواء داخل المذهب أو خارجه عقب كل مسألة إن وُجِدَ، أو أمكن استنباطه. وهذه ميزة انفرد بها المالكية عن غيرهم في المذاهب الأخرى.

أن الكتاب به مجموعة من النقولات الهامة لأقوال المتقدمين في مصادر المالكية المفقودة. نذكر بعض الأمثلة على ذلك: نقله لقول ابن الماجشون في «الواضحة» في مسألة الشهادة على السماع[5]،

(1) انظر: السلطان العلوي، محمد بن عبد الله، طبق الأرطاب فيما اقتطفناه من مسانيد الأئمة وكتب مشاهير المالكية والإمام الحطاب، طبعة وزارة الأوقاف المغربية، الطبعة الأولى، 1999 م، ص 130 / مباحث في المذهب المالكي، م س، ص 66.

(2). مباحث في المذهب المالكي، م س، ص 291.

(3). محاضرات في تاريخ المذهب المالكي، م س، ص 181.

(4). مباحث في المذهب المالكي، م س، ص 81.

(5) مناهج التحصيل، م س، ج 8، ص 128-129.



وقول ابن القاسم في «الموازيّة» في مسألة قضاء ذات الزوج في مالها[1]، وقول ابن القاسم في «العتبية» في جناية المدبر[2]، وقول مالك في «المجموعة» في كتاب الديات[3]، غيرها من النقول المهمة.

المبحث الثاني: منهج الإمام الرجراجي في حل مشكلات المدونة وشرح مسائلها

ويتضمن هذا المبحث مطلبان:

المطلب الأول: منهج الإمام الرجراجي في حل مشكلات المدونة

أدرك الإمام أبو الحسن الرجراجي رحمه الله أن بالمدونة آباراً لا يكشف عنها غطاءها، ولا يدرك حقيقتها، إلا من خبِرها، وتمرّس بمعانيها، وسبر أغوارها، ودرس رواياتها تمحيصا وتدقيقا. فأفصح عن منهجه وقصده في مقدمة كتابه، فقال رحمه الله: «فها أنا أهذب المقصود وأقرب المطلوب في هذا الكتاب بتلخيص مسائل المدونة، وبيان محل الخلاف فيها، وتحصيل الأقوال المستقرأة من المدونة وتنزيلها، وبيان مشكلاتها ومحتملاتها بدليل يشهد بصحتها، أو نصوص تقع في المذهب على وفقها.. وقيدت منها مع ذلك المشكلات الشوارد، وعقلت فيها المعضلات الأوابد، حتى غادرتها يسقى منها بالأكف، والسواعد بعد أن كانت شاغرة المسالك والموارد، ونشرت أثناء ذلك من لطائف الفوائد، وطرائف الفرائد ما لم يقع في الشروحات له ذكر، ولا انكشف له في التعاليق ستر..»[4].

فيظهر أن الإمام الرجراجي رحمه الله سلك مسلكا رصينا في حل مشكلات المدونة، يمكن إجماله فيما يلي:

أولا: حصر المشكلات في بداية الكتاب الذي يريد شرحه من المدونة

يبتدئ الإمام الرجراجي بحصر المشكلات وتوزيعها على المسائل الواردة الكتاب، حتى يسهل ضبطها وفك رموزها واحدة تلو الأخرى، فيفتتح الكتاب بقوله: وتحصيل مشكلات هذا الكتاب، وجملتها كذا مسألة.

ومن أمثلة ذلك: في كتاب الرهون قال رحمه الله: «تحصيل مشكلات هذا الكتاب، وجملتها اثنتا

(1)· م ن، ج 8، ص 376.

(2). م ن، ج 10، ص 165.

(3). م ن، ج 10، ص 201.

(4). ن م ن، ج 1، ص 44-45.



عشرة مسألة»[1]، ويضع لكل مسألة عنوان خاصاً بها، المسألة الأولى: في الرهن المشاع، والمسألة الثانية: في تعدي أحد المتراهنين في بيع الرهن.. وهكذا حتى يأتي على المسائل كلها، وهذا المنهج سار عليه في كل الكتب التي شرحها.

قال الشيخ محمد العابد الفاسي في وصف طريقته: «وقاعدته في التأليف أن يذكر الكتاب المراد شرحه ويقول: وتحصيل مشكلات هذا الكتاب وجملتها كذا وكذا من المسائل»[2].

ثانيا: شرح غريب ألفاظ المدونة وإزالة الغموض عنها.

أدرك الإمام الرجراجي أن مفاتيح فك ألغاز المدونة وإزالة غموضها يكمن في شرح ألفاظها، فشرح الألفاظ في الاستعمال اللغوي والشرعي والعرفي، وبيّن معانيها واشتقاقاتها..، وذلك مما يحتاجه المبتدئ، ولا يستغني عنه الفقيه المتبحر.

ومن أمثلة ذلك: شرحه لفظة (الجهاد) وبيانه لاشتقاقها، فقال رحمه الله: « ولفظته -أي الجهاد- في الاشتقاق اللغوي موضوعة على الإطلاق، ولمن بالغ في إتعاب النفس فأجهدها في تحصيل أرب ما.

وفي عرف الاستعمال الشرعي كذلك موضوعة لمن أجهد نفسه وغَلَّبَ تقواه على هواه في اكتساب قربة يرجو بها جزيل الثواب وحسن المآب.

وهذا الإطلاق سائغ عند العلماء إلا أنها لفظة تعرف في الشرع لإفادة قربة مخصوصة حتى لا يفهم عند الإطلاقات والاصطلاحات فيما يجري بينهم في المحاورات سواها، وهي مجاهدة الكفار ومحاربة الأعداء الذين هم أبغض خلق الله إليه، فلتكن مجاهدتهم أحب قرباته إليه»[3].

ثالثا: التفريع على المسائل:

عبد الإمام الرجراجي في كثير من المسائل إلى بسطها وكثرة التفريع عليها، بذكر المسائل الشبيهة والقريبة، وإدراج الفرائد والشوارد واللطائف، وهو مسلك لإزالة اللبس ورفع الإشكال عنها وزيادة

(1). م ن، ج 8، ص 253.

(2). انظر: المعسول، م س، ج 5، ص 307، مباحث في المذهب المالكي، م س، ص: 291.

(3). م ن، ج 3، ص 7.



شرح وتوضيح، وقد صرح بذلك بقوله: «ونشرت أثناء ذلك من لطائف الفوائد، وطرائف الفرائد ما لم يقع في الشروحات له ذكر، ولا انكشف له في التعاليق ستر..»[1].

كما بيّن الغاية والقصد من سلوك هذا المسلك الفريد فقال رحمه الله: «..حتى يستغني به الطالب عن جملة المصنفات، ويصول به على أصحاب الروايات، وأرباب الدرايات، ويكتفي به عن مطالعة الأمهات»[2].

ومن أمثلة ذلك: ما ذكره في مسألة زكاة العروض المشتراة للتجارة[3]، فذكر خمسة أوجه لنية المشتري، وأجاب عنها بذكر الخلاف في كل وجه وأدلته ومحل الخلاف وسببه، ثم فرّع عن هذه الأوجه تفريعات يوضح من خلالها المسائل الشبيهة والقريبة، كمسألة من اكترى أرضًا للتجارة واشترى زروعها للتجارة وزرعها للتجارة، فإذا وقع الحب وفيه خمسة أوسق فصاعدًا فهل تجب فيها الزكاة[4]، قال رحمه الله: «فرع عن المسألة: وإذا اكترى أرضًا للتجارة واشترى زروعها للتجارة وزرعها للتجارة، فإذا وقع الحب وفيه خمسة أوسق فصاعدًا: فإنه يزكي زكاة حب الزرع، ثم إذا باع الحب بنصاب من العين، هل يستقبل الحول من يوم باع، أو يبنى على حول الزرع من يوم زكاة؟

فالمذهب على قولين: أحدهما: أنه يزكى على حول الزرع. وهو قول ابن القاسم في (المدونة).

والثاني: أنه فائدة، ويستقبل بالثمن حولًا. وهو قول أشهب في (المجموعة)..

والمسألة على أربعة أوجه: أحدها: هذا الذي قدمناه.

والثاني: أن يكتري الأرض للتجارة، وزرعها بطعامه للتجارة، أو اكترى الأرض للتجارة، وزرعها بطعامه، أو كانت الأرض له واشترى القمح وزرعها للتجارة.

وأما إذا اكترى أرضًا للتجارة وزرعها بطعام من عنده للتجارة، فعلى قولين متأولين على «المدونة»: أحدهما: أنه فائدة، ويستقبل بالثمن حولًا من يوم باع. وهو نص المدونة على رواية الباء: «وزرعها بطعامه». والثاني: أن له حكم التجارة، ويزكي على حول الزرع»[5].

(1). م ن، ج 1، ص 44-45.

(2). م ن، ج 1، ص 45.

(3). م ن، ج 2، ص 209.

(4). م ن، ج 2، ص 220.

(5). م ن، ج 2، ص 220-221-222.



رابعا: عرض الإشكال بطرح السؤال و إيراد الاحتمال.

عمد الإمام الرجراجي رحمه الله إلى اتباع منهج طرح الإشكال في شرحه لمسائل المدونة وإيراد الاحتمالات والإجابة عنها، لما في ذلك من رفع الإبهام وتيسير الأفهام، وإقامة الحجة على المخالفين.

ومن أمثلة ذلك: مسألة العيوب الثلاث، فيمن اختار الرد هل يقوّم المبيع قيمتين أو ثلاث أو لا يلتفت إلى القيمة جملة، فسلك منهج طرح السؤال وإيراد الاحتمال، فقال رحمه الله: «فالمذهب على ثلاثة أقوال: أحدها: أنه يقوم ثلاث قيم، يقال: ما يساوي بالعيب الذي رضي به المشتري؟

فإن قيل: مائة قيل: ما يساوي بعيب التدليس؟

فيقال: ثمانين، فيقال: ما يساوي بالعيب الذي حدث عند المشتري؟

فإن قيل: ستين فإنه يرد مع المبيع خمس الثمن، وسماه في (الكتاب) ربعا، والأمر في ذلك واحد؛ سمى خمسًا بالنسبة إلى جميع الثمن أو سمى ربعا بالنسبة إلى ما يبقى من الثمن بعد نقص عيب التدليس، وهذا هو ظاهر (المدونة) في (كتاب بيع الخيار) و(كتاب العيوب)، وهو الذي نص عليه في (كتاب محمَّد)، وقاله فضل بن سلمة وغير واحد، وهو الصواب»[1].

خامسا: رفع الإشكال بتوثيق الأقوال وتحقيق الروايات.

تميز منهج الإمام الرجراجي بالتدقيق في نقولاته، والتحقق من الروايات والأقوال والحرص على بيان ضعيفها وصحيحها، فيأخذ بالصحيح المعتبر، ويذر الشاذ المردود، وفي ذلك دفع للتعارض ورفع للخلاف وإشكال التناقض بين الأقوال.

ومن أمثلة ذلك: مسألة الدية في ذهاب الشم بضرب الأنف، قال الرجراجي رحمه الله: «والشم إذا ضرب، فأذهب شمه، والأنف قائم ففيه قولان:

أحدهما: وجوب الدية بذهاب الشم، وإن كان الأنف قائمًا، وهو قول أبي الفرج في (الحاوي) و(كتاب الأبهري). وإن قطع الأرْنَبة -وهو المارن- وبقى الشم، ففيه الدية أيضًا، وهو قول ابن القاسم في «المدونة»، وهو المشهور.

(1). م ن، ج 7، ص 157- 158.



والثاني: أن الأنف لا تجب فيه الدية حتى يستأصل من أصله، وهي رواية ابن نافع عن مالك في «الحاوي»، وهو قول شاذ»[1]، فحكم على رواية ابن نافع عن مالك بالشذوذ.

سادسا: رفع الاضطراب عند اختلاف أجوبة مالك و أقوال أصحابه.

إذا اختلفت أجوبة مالك وأصحابه واضطربت أقوالهم في كتب المذهب، فإن الإمام الرجراجي بعد ذكر الأقوال واضطرابها، يبيّن سبب الاضطراب، ويزيل ما أشكل، ويوضح ما اعتلّ من الأقوال بالاعتماد على الأدلة النقلية والعقلية.

ومن أمثلة ذلك: مسألة الوقت الذي تجب فيه زكاة الفطر. قال الرجراجي رحمه الله: «اعلم أيها المسترشد أنه قد اختلفت أجوبة مالك وأصحابه في هذا الباب، واضطربت أقوالهم في الكتاب وغيره من كتب المذهب بحسب اختلافهم في الأصل، ومراعاة الخلاف، وكذلك اختلف كلام الشارحين ومقاصد المتأخرين والتأويل والتنزيل ونحن نوضح من ذلك ما أشكل ونصحح منه ما اعْتل بفضل الله تعالى وعليه أتوكل»[2].

فذكر الروايتين المختلفتين وفسرها وأزال عنها الاضطراب، فقال رحمه الله: «إذا نظرت إلى ما فسرناه وقررناه: ارتفع عنك الإشكال واضطراب الأقوال، وعلمت موضع الخلاف في الوجوب والاستحباب وأسبابهما والله هو الموفق للصواب»[3].

المطلب الثاني: منهج الإمام الرجراجي في شرح مسائل المدونة.

لعل كل مطلع على كتاب المناهج يظهر له جليا أن الإمام الرجراجي رحمه الله قد سار على منهج بديع

في تأليفه، وعن الخطوط التي سطّرها في موسوعته المناهج، وفي ما يلي محاولتي بعد الاستقراء والتتبع إجمال منهجه في النقاط الآتية:

أولا: ذكر محل الخلاف في المسائل المختلف فيها في المدونة:

فيقول بعد عرض المسألة مثلا: والمذهب على قولين قائمين في (المدونة)، وبعد عرض الأقوال

(1). م ن، ج 10، ص 140.
(2). م ن، ج 2، ص 443.
(3). م ن، ج 2، ص 449.



يقوم بعزوها إلى قائليها والمصادر التي حوتها، كأن يقول مثلا: «وهو قول ابن القاسم في أول (كتاب الجنايات) من (المدونة) »[1]، أو « وهي رواية أشهب عن مالك في (العتبية)»[2].. وغيرها.

ثانيا: تقرير أصل الخلاف داخل المذهب، ويسوق مستند كل قول من الكتاب والسنة، مع البحث والاستدلال على طريقة النظار الأقدمين[3]:

وكل قول في المدونة خالف الدليل، أو نصاً في المذهب، لا يَعتدُّ به ولا يعول عليه. قال الرجراجي رحمه الله: «وكل استقراء خرج عن موافقة الدليل، أولم يكن في نص المذهب ما يوافقه، ويؤيده فهو استقراء ساقط عند أهل التحصيل والتأويل»[4].

ومن أمثلة ردّه للاستقراء الضعيف، مسألة مِلكُ العبيد، قال رحمه الله بعد عرضه للخلاف: «.. وهذا مذهب مالك رحمه الله: أن العبد يملك، ولا خلاف في مذهبه في ذلك إلا ما استقرئ من (مسألة النذور)، و(كتاب المأذون له في التجارة) من (المدونة)، وهو استقراء ضعيف، ولا يتعلق به إلا من جهل معاني المدونة، واتبع ظواهر السواد»[5].

ثالثا: التنصيص على سبب الخلاف والحرص على ذكره عقب كل مسألة إلا في بعض المسائل[6]:

مجمل الألفاظ التي يشير بها الإمام الرجراجي على سبب الخلاف صراحة هي قوله: «وسبب الخلاف، وينبني الخلاف، والخلاف مبني..». وهذه ميزة ميزت شرحه عن باقي شروحات المدونة.

ذكر الدكتور محمد بلحسان في مقدمة تحقيقه لكتاب التنبيه لابن بشير أن منهج تتبع المسائل الخلافية والتنصيص على سبب الخلاف انتهي مع الإمام الرجراجي في مناهج التحصيل، فقال رحمه الله: « أما الشق التطبيقي الذي يتتبع المسائل الخلافية، ويذكر سبب الخلاف في كل مسألة؛ فقد ظهر في القرن الخامس.. إلا أن هذا المنهج لم يكتب له الاستمرار إذ آخر من سار على هذا المنهج

(1). مناهج التحصيل، م س، ج 7، ص 218.

(2). م ن، ج 7، ص 249.

(3) انظر: المعسول، م س، ج 5، ص 307 / مباحث في المذهب المالكي، م س، ص: 291 / مقال: كتاب المدونة في الدراسات المغربية، مجلة المذهب المالكي، م س، ص 130.

(4). مناهج التحصيل، م س، ج 1، ص 44-45.

(5). م ن، 2/205.

(6). انظر: المعسول، م س، ج 5، ص 307 / مباحث في المذهب المالكي، م س، ص 291.



هو أبو الحسن علي بن سعيد الرجراجي من علماء القرن السابع في كتابه مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل»[1].

رابعا: التعقيب على استدلالات المخالفين، وترجيح الأقوال المختلفة واختيار ما ظهر صوابه:

من صيغ الترجيح التي اعتمدها، صيغ من قبيل: «والصواب كذا»، «وقول فلان أصوب»، «والصحيح كذا وكذا»، «والأظهر كذا وكذا»، «وهذا أبين».. وغيرها.

ومن أمثلة ترجيحاته: ترجيحه في مسألة: عدد سجدات القرآن، حيث خالف المذهب وجنح للدليل، فرجّح أن سجدة النجم والانشقاق واقرأ من العزائم، واعتبر هذا القول هو الأظهر[2]. وترجيحه في مسألة: الأمة هل يقضى لزوجها بغسلها أم لسيدها، فرجح قول اللخمي أن الزوج مقدم على السيد، فقال رحمه الله: «والذي اختاره اللخمي أصح وأسعد بظاهر الكتاب، وأحرى على أصول المالكية»[3].

خامسا: الاعتماد على علم الأصول وقواعده في التعقيبات والردود وكذا الترجيح والاختيار:

إن الناظر في كتاب المناهج يجده طافحاً بمباحث الأصول، فالرجل له باع طويل في علم الأصول وقواعده، وذو إطلاع واسع على كتبه، لكنه في كتابه هذا يقتصر على ما دعت إليه الحاجة بدون إسهاب أو استطراد، ويكتفي بالإحالة على مصادره لمن أراد التوسع.

وأذكر على سبيل المثال بعض القواعد التي أوردها بكتابه:

قاعدة: اليقين لا يترك بالشك[4].

قاعدة: الأمر المُطلق، هل هو على الفور أو على التراخي[5]؟

قاعدة: الرخصة هل يتعدى بها بابها أم لا[6]؟

---

(1). بلحسان، محمد، مقدمة تحقيق كتاب التنبيه على مبادئ التوجيه، لابن بشير التنوخي، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة: 1428 هـ/2007 م، ج 1، ص 134.

(2). مناهج التحصيل، م س، ج 1، ص 391.

(3). م ن، ج 2، ص 37.

(4). م ن، ج 1، ص 119.

(5). م ن، ج 3، ص 102.

(6). م ن، ج 6، ص 146.



قاعدة: النهي يدل على فساد المنهي عنه[1].

قاعدة: النادر لا حكم له[2].

قاعدة: ما قارب الشيء هل يعطى له حكمه أم لا[3]؟

قاعدة: العرف كالشرط[4]... وغيرها.

وأما الضوابط فكثيرة جدا نذكر منها:

كل ما هو مزيل للعقل حتى لا يشعر الإنسان بنفسه فحكمه حكم النوم[5].

كل ما يقع فيه التداعي وتساوت فيه الأقدام، فبابه أن يقترع فيه[6].

الغرر اليسير معفو عنه في عقود المعاوضات[7].

الأيمان في اللعان مقام الشهادة[8].

كل شرط ترك لأجل شيء لولاه، لكان واجبا، فإنه يفسخ به النكاح[9].

الولاء كالنسب[10].. وغيرها

سادسا: سلك الرجراجي رحمه الله في شرحه مسلك قدماء الأصحاب من مغاربة المذهب:

نسج الرجراجي شرحه على منوال قدماء الأصحاب، وكال بصاعهم، فمن مآخذهم أخذ، وعلى أصولهم بَنَى وشَيَّد. بل زاد في شرحه حسن السياق، وترتيب وجوه التحرير، والتهذيب في تحصيل المسائل، وتمهيد الدلائل، واستنباط التأويل الناتج عن اختلاف الأقوال والأحوال، أو الإجمال

(1). م ن، ج 1، ص 359.

(2). م ن، ج 3، ص 386.

(3). م ن، ج 1، ص 230.

(4). م ن، ج 7، ص 71.

(5). م ن، ج 1، ص 113.

(6). م ن، ج 1، ص 280.

(7). م ن، ج 6، ص 31.

(8). م ن، ج 5، ص 135.

(9). م ن، ج 3، ص 367.

(10). م ن، ج 10، ص 114.

والتلفيق، وإزالة ما عسى أن يقع في بعض المسائل من الإشكال، وكشف الأسرار لإظهار المحجوب من مفهومها مما لم تسبق إليه أقوال العلماء. فاعتنى بتلخيص مسائل المدونة، وتحصيل الأقوال المستقرأة منها، وتنزيلها، وبيان محل الخلاف فيها، وإيراد أسبابه، فوازن بين الأقوال والروايات، فما كان في المذهب نص يشهد بصحته قبله، وما عري عن الدليل تركه.

وقد صرح بطريقته في شرح المدونة في مقدمته والتي وصفها بالتوسط بين الإفراط والبخس، فقال رحمه الله: «وأما الطائفة المتوسطة المعتدلة: فهي الطائفة الموفقة إلى ما ضلت عنه الطائفتان، وعميت عنه بصائر الفريقين، وهي أقوم قيلًا، وأهدى إلى الحق سبيلًا وأهلها على ما كان عليه قدماء الأصحاب من مغاربة المذهب، فبصاعهم كالوا، وعلى منوالهم نسجوا في استعمال ظواهر الكتاب وبواطنه، واستنباط الفوائد الكامنة في فرائد ألفاظه واستنزال الدر النفيس من أهدابه، واستنزال المعنى الرائق من مخزن أوعاره، وهذه الطائفة في المغرب الأقصى أقل وجودًا في هذا الزمان من الغراب الأعصم»(1).

خاتمة:

أولا: النتائج: فقد يَسَّرَ الله تعالى وله الحمد والمِنَّة الانتهاء من هذا البحث المتواضع أحببت أن أدون بعض النتائج التي تمخضت عنه، فاتت كما يلي:

التعرف على العلامة المغربي علي بن سعيد الرجراجي رحمه الله ومعرفة مكانته بين علماء المذهب المالكي، من خلال شرحه لأصل من أصول المالكية وهو كتاب «المدونة».

أن الإمام الرجراجي حرص على حل مشكلات المدونة وجعل ذلك مقصدا وغاية له.

التعرف على كتاب المناهج والمنهج الذي اتبعه الإمام الرجراجي في تعرضه لشرح مسائل المدونة وحل مشكلاتها.

تميز كتاب المناهج عن باقي شروح المدونة بميزة التنصيص على سبب الخلاف وثمرته.

أن معرفة سبب اختلاف العلماء في المسائل التي اختلفوا فيها يوضح الخلاف، ويرفع عنهم الملام، ويظهر أن لكل إمام أصول وقواعد معتبرة يبني عليها أقواله.

(1). م ن، ج 1، ص 42.



أن الكتاب المناهج به مجموعة من النقولات الهامة لأقوال المتقدمين في مصادر المالكية المفقودة.

أن كتاب مناهج التحصيل للإمام الرجراجي فيه ردٌّ على القائلين بأن المالكية لا يحتفلون بالدليل.

ثانيا: التوصيات: ومن أهم التوصيات التي أقترحها:

الاهتمام بدراسة كتب المذهب المالكي عامة، وبخاصة التراث الفقهي الهائل الذي أبدعه فقهاء المغرب، لإبراز الخصوصية التي تميزوا بها عن غيرهم.

عناية طلبة العلم وأهله بكتاب مناهج التحصيل، وإيلائه ما يستحقه من الدراسة والبحث، وبخاصة أسباب الخلاف ومحل الخلاف وثماره وما يتعلق بترجيحاته واختياراته.

العناية بتحقيق كتب الفقه الفروعي في المذهب، فكثير من الكتب التي تعتبر من أصول المذهب لا زالت في حاجة إلى مزيد دراسة ودقّة في التحقيق، وكتاب المناهج الذي اعتمدناه في دراستنا هذه به من الأخطاء في التحقيق الشيء الكثير.

القيام بدراسة تطبيقية للتراث الفقهي المالكي المغربي ونفض الغبار عن المخطوطات التي شارفت على الاندثار والضياع بين رفوف الخزانات والمكتبات.

القيام بإخراج موسوعة جامعة لأسباب الخلاف الفقهي، تكون غنية لطالب العلم عن الأسفار والمجلدات الكبيرة، وتساعده على تحصيل مسائل الخلاف وأسبابها، وتسهل عليه عملية البحث.

هذا ما يسر الله تحصيله، وما منّ به عليّ جل وعلا من جهد متواضع، آمل من الأعلى أن يكون خالصا لوجهه الكريم، نافعا لمن يقرؤه ويطلع عليه ويجد فيه، فمن يجد زلة قلم أو خطأ، فابن آدم خطاء وخير الخطائين التوابون، وكما قال الأول:

إن تجد عيبا فسد الخللا جل من لا عيب فيه وعلا[1].

والله أسأل أن يعلمنا ما ينفعنا، وينفعنا بما علمنا، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

(1). الحريري، القاسم بن علي، ملحة الإعراب، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى، 2005 م، ص: 78.



المصادر والمراجع:

- ابن بشير، التنوخي أبو الطاهر (بعد 536 هـ)، التنبيه على مبادئ التوجيه، تحقيق: الدكتور محمد بلحسان، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة: 1428 هـ/2007 م.

- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي (المتوفى: 808 هـ)، تاريخ ابن خلدون المعروف بـ{ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر}، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 1408 هـ / 1988 م.

- ابن غازي، محمد أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد العثماني المكناسي (919 هـ)، شفاء الغليل في حل مقفل خليل، دراسة وتحقيق: الدكتور أحمد بن عبد الكريم نجيب، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1429 هـ / 2008 م.

- ابن فرحون، إبراهيم بن علي بن محمد، برهان الدين اليعمري (799 هـ)، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق وتعليق: محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة-مصر، بدون طبعة وتاريخ.

- ابن منصور، عبد الوهاب، قبائل المغرب، المطبعة الملكية الرباط، بدون تحقيق، 1388 هـ / 1968 م.

- ألحيان، مولاي الحسين بن الحسن، كتاب المدونة في الدراسات المغربية: (مناهج التحصيل للرجراجي نموذجا)، مجلّة المذهب المالكي، العدد السابع / (من ص: 119 إلى ص: 134)، سنة: 1430 هـ / 2009 م.

- البباني، إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم البغدادي (المتوفى: 1399 هـ)، إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون/ اعنى بتصحيحه وطبعه على نسخة المؤلف: محمد شرف الدين بالتقايا رئيس أمور الدين، والمعلم رفعت بيلكه الكليسى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، بدون طبعة وتاريخ.

- البناني، محمد بن الحسن بن مسعود (1194 هـ)، حاشية «الفتح الرباني فيما ذهل عنه الزرقاني» على «شرح الزُّرقاني على مختصر خليل»، ضبطه وصححه وخرج آياته: عبد السلام محمد أمين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1422 هـ / 2002 م.



- التنبكتي، أحمد بابا بن أحمد السوداني (1036 هـ)، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ليبيا، الطبعة الأولى، سنة: 1398 هـ /1989 م.

- الجيدي، عمر بن عبد الكريم، مباحث في المذهب المالكي بالمغرب، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، الطبعة الأولى 1993 م.

- الجيدي، عمر بن عبد الكريم، محاضرات في تاريخ المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، منشورات عياض، الرباط، المغرب، بدون طبعة وتاريخ.

- الحريري، القاسم بن علي بن محمد بن عثمان (516 هـ)، ملحة الإعراب، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى، 2005 م.

- الحطاب الرعيني، شمس الدين محمد بن محمد (954 هـ)، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، سنة 1398 هـ.

- الخرشي، محمد بن عبد الله (1101 هـ)، شرح الخرشي على مختصر خليل، دار الفكر للطباعة والنشر: بيروت، لبنان، بدون طبعة وتاريخ.

- الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفه (1230 هـ)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، تحقيق محمد عليش، دار الفكر للطباعة والنشر: بيروت، لبنان، بدون طبعة وتاريخ.

- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد (748 هـ)، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: الدكتور عمر عبد السلام تدمري. دار النشر: دار الكتاب العربي. لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 1407 هـ/ 1987 م.

- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد (748 هـ)، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة محققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، دار النشر: مؤسسة الرسالة. بيروت، لبنان، الطبعة التاسعة سنة: 1413 هـ / 1993 م.

- الرجراجي، علي بن سعيد (كان حيا في 633 هـ)، مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها، اعتنى به أبو الفضل الدمياطي أحمد بن علي، دار ابن حزم، مركز التراث الثقافي المغربي، الطبعة: الأولى، سنة: 1428 هـ /2007 م.

- سزكين، فؤاد، تاريخ التراث العربي (العلوم الشرعية)، نقله إلى العربية: د محمود فهمي حجازي،

راجعه: عرفة مصطفى - سعيد عبد الرحيم، أعاد صنع الفهارس: عبد الفتاح محمد الحلو، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، سنة: 1411 هـ /1991م.

- السوسي، محمد المختار بن علي الإلغي المغربي (1383 هـ)، المعسول، طبعة النجاح، الدار البيضاء 1960 م.

- الصاوي، أبو العباس أحمد بن محمد الخلوتي، الشهير بالصاوي المالكي (المتوفى: 1241 هـ)، بلغة السالك لأقرب المسالك، المعروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير {الشرح الصغير هو شرح الشيخ الدردير لكتابه المسمى أقرب المسالك لِمَذْهَبِ الْإِمَامِ مَالِكٍ}، دار المعارف، بدون طبعة وبدون تاريخ.

- العدوي، علي الصعيدي المالكي (1189 هـ)، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت، لبنان، بدون طبعة، سنة: 1414 هـ / 1994 م.

- الفاسي، محمد عابد، فهرس مخطوطات خزانة القرويين بفاس، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب.

- قاسم، علي سعد، جمهرة تراجم الفقهاء المالكية، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، الإمارات العربية، الطبعة الأولى، 1423 هـ / 2002 م.

- القاضي عياض، بن موسى السبتي (544 هـ)، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، ضبطه وصححه: محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1418 هـ / 1998 م.

- قره، بلوط علي رضا وأحمد طوران: معجم التراث الإسلامي في مكتبات العالم (المخطوطات والمطبوعات)، دار العقبة، قيصري، تركيا، الطبعة: الأولى، 1422 هـ / 2001 م.

- الكانوني، محمد بن أحمد العبدي، آسفي وما إليه قديما وحديثا، الطبعة الأولى، بدون ناشر، بدون سنة.

- المراكشي، عبد الواحد محيي الدين (647 هـ)، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، سنة: 2005 م.



- محمد بن عبد الله بن إسماعيل (السلطان العلوي، السلطان العلوي: ت 1204هـ)، طبق الأرطاب فيما اقتطفناه من مساند الأئمة وكتب مشاهير المالكية والإمام الحطاب، طبعة وزارة الأوقاف المغربية، مطبعة فضالة، المحمدية، الطبعة الأولى، 1420 هـ -1999 م.

- المقري التلمساني، شهاب الدين أحمد بن محمد (1041 هـ)، أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، تحقيق: مصطفى السقا، إبراهيم الإبياري، عبد العظيم شلبي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر، 1358 هـ -1939 م.



التحرش الجنسي بالأطفال في منظور الفقه المالكي

Child Sexual Harassment from the Perspective of Maliki Jurisprudence

ذ. امحمد رحماني

باحث في مختبر الدراسات المقاصدية وقضايا الاجتهاد والتجديد

جامعة محمد الأول - وجدة - المغرب



ملخص:

يتهم الكثيرُ من الناس الفقهَ المالكي بكونه فقها تقليديا لم يتعاط مع القضايا المستجدة والنازلة التي تمس الطفولة، بل منهم من زايد في ذلك فاتهمه بالتغافل عن قضية التحرش الجنسي بالأطفال وتستر عليها ولم يعامل الجاني بما يستحقه، فجاء هذا المقال لرد هذه التهمة الزائفة وبيان اهتمام الإسلام عموما والفقه المالكي خصوصا بالطفولة وتجريم الاعتداء عليها، فاستعرضت فيه المنظور القرآني والنبوي للتحرش بالأطفال، كما بسطت فيه منظور الفقه المالكي لظاهرة التحرش الجنسي وكيف تعامل معها وقاية وعلاجا وما رتبه من العقوبات الجزرية والتأديبية للمغتصب من قبيل الضرب والجلد والتعزير والقتل، وهي قرارات تبين مدى الاهتمام الذي يوليه الفقه المالكي للطفل من قبل ولادته إلى غاية بلوغه واحتلامه، في رعاية تعتبر ريادية وسباقة لكثير من القرارات الدولية.

الكلمات المفتاح: الفق المالكي، التحرش، الأطفال، اغتصاب، فاحشة، عقوبة.

Abstract:

Many people accuse the Maliki jurisprudence of being a traditional jurisprudence that did not deal with new urgent issues that affect childhood. Some of them went as far as to accuse it of neglect when it comes to the issue of children’s sexual harassment and covering it up and it did not treat the offender in proportion to his offence. Hence, this



article comes as a response to this false accusation and to show the interest of Islam in general, and the Maliki jurisprudence in particular, in childhood and the criminalization of child abuse. The paper demonstrates the Quranic and Prophetic perspective on child molestation. In addition, it sheds light on the particular interest the Maliki jurisprudence attaches to the phenomenon of child abuse and how it addresses it from both preventive and solution-seeking perspectives through Injunctive and disciplinary punishments it has decreed for the rapist such as the beating, the flogging or the execution of the perpetrator. These are all decisions that demonstrate the importance the Maliki Jurisprudence gives to the child even before his birth until his puberty, such care is considered a pioneering and leading work which pre-dates many international decisions.

Keywords: The Maliki Jurisprudence, Harassment, Children, Rape, Obscenity, Punishment.

مدخل عام:

تعالت مؤخرا أصوات كثيرة تطالب بإنزال أقصى العقوبات على مغتصبي الأطفال والمعتدين عليهم جنسيا، خصوصا إذا تبع هذا الاعتداء قتل بعد الاغتصاب، ومما تعالى مع هذه الأصوات أمر يقارن الاعتداء نفسه خطورة، وهو أن الشريعة الإسلامية والفقه الإسلامي لم يتناول هذه القضية ولم يفرد لها حكما خاصا، بل منهم من أفحش في اتهامه للشريعة والفقه فاتهمها بإغفال المسألة بل والتستر عليها، وأن الشريعة والفقه لا يريان أي بأس أو حرج في التحرش الجنسي بالأطفال وهتك أعراضهم وأن ذلك مما تسامحت فيه الشريعة، باعتبار عدم التكليف والتمييز والبلوغ بالنسبة للمغتصَب (بالفتح) وبتفريغ الشهوة في غير محل زنا بالنسبة للمغتصِب (بالكسر)، إذ أقل الزنا عندهم إدخال رأس الذكر في فرج الأنثى، أما غيره فجماع وليس بزنا.

في هذا الصدد جاء هذا المقال المختصر لبيان المنظور الشرعي للفقه الإسلامي في مسألة التحرش بالأطفال واغتصابهم، وهل فعلا أغفل الفقه هذه المسألة وتستر عليها كما يقال؟

كما جاء هذا المقال مجيبا عن الأسئلة التالية:



ما المراد بالتحرش الجنسي؟ وما دوافعه وأسبابه؟ وما هي نتائجه وآثاره؟ وما الحكم الشرعي لمغتصب الأطفال؟ وكيف ينظر الفقه لصاحب هذا الفعل؟

وقد حاولت التطرق للموضوع والإجابة عن الأسئلة المطروحة من خلال الفصول التالية:

مقدمة افتتاحية: إشارة إلى التحرش الجنسي بالأطفال في العالم الأوروبي (هولندا نموذجا)

المبحث الأول: التعريف بمصطلحات العنوان «التحرش الجنسي بالأطفال في الفقه المالكي»

المبحث الثاني: المنظور الشرعي للتحرش الجنسي بالأطفال

المطلب الأول: المنظور القرآني

المطلب الثاني: المنظور النبوي

المطلب الثالث: المنظور الشرعي للتحرش الجنسي في ضوء الفقه المالكي

خاتمة.

مقدمة:

يزايد الكثير ممن جهل بأحكام الشريعة أو ممن تجاهل أحكامها عليها بأنها شريعة شهوانية جاءت لإرضاء النزوات والشهوات، فلا يكاد يطفو على السطح حادثة من حوادث الاغتصاب والتحرش حتى تجد أمثال هؤلاء وقد امتطوا سنام القضاء مطلقين العنان لأرآء ليس لها خطام ولا زمام، أمَّا إن كان الفاعل ممن ينسب إلى الدين والفقه فحدث ولا حرج، فهناك يَنْطِقُ أَخْرَصُهُمْ ويَبْلُغُ أَكْمَهُهُمْ فلا يُنْسَبُ الفِعل لفاعله بل لدينه واعتقاده، وهذا أمر شهدناه مؤخرا في كثير من الوقائع، وهو ما يبين مدى كره هؤلاء للشريعة الإسلامية أو جهلهم المركب بها.

أمَّا لو تحرى الإنسان العدل والإنصاف، لعلم أنَّ أمر المسلمين في هذا الباب لا يكاد يُلتفت إليه، إذ أرباب التحرش الجنسي بالأطفال هم من أولئك الذين تَعَوَّذَتْ بهم التيارات الحديثة وأناخت لها الرُّكَبَ وخَضَعَتْ لها الرقاب، مَنْ يُعْتَبَرُون قدوات للتحضر والديمقراطية والنزاهة، وأذكر على سبيل المثال مجتمعا عشت فيه ردها من السنين، جعلتني أقف فيها على مشاكله ومتطلباته واحتياجاته وأسراره، إذ تعتبر هولندا من أبرز البلدان المعروفة والمشهورة بالتحرش الجنسي بالأطفال، بل قد وضع أحدهم كتابا سماه «pedohand boek» «دليل بيدو» من ١٠٠٠ صفحة يشرح فيه صاحبه



كيف يقوم المتحرش باستدراج الطفل، ذاكرا فيه جميع المراحل التي يجب عليه القيام بها ليحصل على لذته الشيطانية من طفل بريء؛ وكان هذا الكتاب يروج على المواقع الالكترونية دون رقيب أو حسيب، إلى أن اشتهر أمره فقام مجلس النواب بحظره، ولم يأت هذا الحظر إلا بعد عشر سنوات من مشاركة الكتاب بكثافة في منتديات للمولعين بالجنس، مصحوبا بنصائح وخبرات جديدة؛ هذا الأمر الذي كشفته RTL Nieuws في بحث خاص أجرته في الموضوع، جعلته أخطر كتاب يمكن أن يمتلكه المتحرشون بالأطفال.

يصف الكتاب بطريقة تربوية كيفية كسب ثقة الأطفال باستخدام العبارات الجاهزة وتقنيات المكافآت، فيتعلم من خلاله المعتدون كيفية تعليم الطفل المعتدى عليه الحفاظ على أسراره، وكيف يزيل المعتدي آثاره من على جسد الطفل حتى لا ينكشف أمره، وكيف يخترق المعتدي الطفل دون ظهور أي آثار جسدية عليه؛ يقول الدليل «يحب معظم الأطفال الجنس وينتظرون منك أن تغريهم» قالت النائبة البرلمانية «مادلين فان تورينبيرج» «Madeleine van Toorenburg» عن حزب CDA بعد قراءته: «إذا قرأت للتو الملخص الذي كتبته، فإن القشعريرة تنزل في عمودك الفقري، هذا أمر مروع حقًا ويجب حظره»[1].

ويقول «جان هندريكس» أستاذ الطب النفسي الشرعي في جامعة VU بأمستردام «إنه يحتوي على نصائح واضحة جدًا حول كيفية تجنب مخاطر التعرض للاعتقال، إنه أمر سيء للغاية، تستهدف المتحرشين جنسياً الذين يريدون إيذاء الأطفال»[2].

وفي سنة 2018 عُرِضَت على محاكم لاهاي الهولندية قضية معلم بإحدى المدارس كان يمارس شذوذه الجنسي على الأطفال الصغار أقل من سبع سنوات، وقد عرضته المجلة الهولندية RTL Nieuws في موقعها الرسمي[3].

ومن غريب أمر هذا البلد الأوروبي أن يتقدم إلى الانتخابات حزب يسمي نفسه PNVD من ضمن برنامجه الانتخابي إعطاء الحرية المطلقة للأطفال القاصرين في القيام بالأنشطة الجنسية التي

(1)https//:www.rtlnieuws.nl/nieuws/nederland/artikel/4052086/gevaarlijk-pedohandboek-ongestoord-verspreid-internet-politiek-wil 29 .maart 20/2018 mai.2020

(2)Ibid.

(3)https://www.rtlnieuws.nl/nieuws/nederland/artikel/4052076/pedofiele-leraar-gouda-maakte-ook-kinderporno-met-neefje. 20 maart 2018/20 mai 2020.



يرغبون في ممارستها، ويمكن الاطلاع على هذا الأمر في برنامجه التعريفي على الإحالة أسفله(1)، فإذا كان هذا الأمر صادرا من بعض مَنْ يَعْتَبِرُهُم الناس حماة للمجتمع، والمنظرين لقوانينه فما بالك بمن دونهم من الدهماء.

وقد أشارت الجريدة الهولندية الواسعة الانتشار (AD)(2) أن بحثا غير منشور أنجزته جامعة تيلبورغ توصلت فيه إلى أن كل واحد من عشرة رجال هولنديين، يعاني من مشاعر الاستغلال الجنسي للأطفال، كما أشارت الجريدة إلى حرص المدافعين عن المثلية الجنسية على تنظيم حملة إعلانية من أجل حقوق المتحرشين بالأطفال خلال الحفل الشهير ب Pride Amsterdam.

هذه لقطة بسيطة من فلم طويل تعيشه أوروبا لا نكاد نسمع عنه الكثير في صحافتنا الوطنية أو المحلية، إما لجهلهم بهذه الظاهرة أو تجنبهم الخوض فيها لحاجة في نفس يعقوب.

والخطير في الأمر من وجهة نظري أن يتضمن الخطاب الديني الأوروبي (المسيحي، اليهودي) إيحاءات جنسية تعتبر تشريعا لهذه الظاهرة المتفحشة في مجتمعهم، فالمسيحي يؤمن بعهده القديم بنفس إيمانه بعهده الجديد، يطالع في كتابه الديني خطابه التوراتي وهو يصف جسد صبية صغيرة بمفاهيم جنسية وشهوانية فيما يعرف بنشيد الإنشاد(3)، بل في سفر القضاة(4) دعوة إلى اختطاف نسوة شيلوه واغتصابهن، وتصوير النبي داود وهو يضاجع فتاة صغيرة في فراشه(5)، والنبي لوط وهو يزني ببناته الصغيرات(6)، فماذا ينتظر من رجل يؤمن بهذا الخطاب إيمان اعتقاد وعمل؟؟

في مقابل هذا نجد من يتهم القرآن والسنة والفقه الإسلامي بالدعوة لمثل هذه الفواحش والتستر عنها، وهي دعوة بلا شك قائمة على شفا جرف هار ليس لها دليل ولا شبه دليل، وهذا القرآن العظيم والسنة المطهرة منشوران منذ ما يفوق الأربعة عشر قرنا بين الناس مسلمهم وكافرهم؛ وهذا الفقه الإسلامي يستطيع الباحث المبتدئ اليوم أن يقف على تفاصيله الجزئية بضغطة زر على حاسوبه

(1)https//:www.pnvd.nl/pdf_07-08-2020/PNVD-programma.21-20_pdf

(2)https//:www.ad.nl/binnenland/onderzoek-een-op-de-tien-mannen-worstelt-met-pedofiele-gevoelens~a523016d20/ mai 2020.

(3) - انظر: نشيد الإنشاد الإصحاح الأول الآيات 6 – 7 – 8 – 9.

(4) - انظر: سفر القضاة الإصحاح 21 / الآية 21.

(5) - انظر: سفر الملوك الأول الإصحاح 1 الآيات 1 – 2 – 3.

(6) - انظر: سفر التكوين الإصحاح 19 / الآية 30.



الشخصي، فلن يجد إلا ما يَرُدُّ هذه الدعوة ويَدْحَضُهَا من جذورها، ويقف على مدى الاهتمام الشرعي بالطفولة والحرص على حمايتها من كل تعد وظلم واغتصاب، بل كان هذا الدين العظيم سَبَّاقاً لوقايتها من سبل الوقوع في شباك الشهوانيين والمتاجرين بالأجساد البريئة والأعراض الطاهرة وهذا ما سنحاول بيانه في المحاور التالية:

المبحث الأول: التعريف بمصطلحات العنوان «التحرش الجنسي بالأطفال في الفقه المالكي»

أجدني ملزما في هذا المحور بوضع تعريف بالمصلحات الخاصة في عنوان المقال، وذلك تحريرا لمحل النزاع وبيانا جليا للإشكال.

التحرش: من فعل حَرَشَ، جاء في لسان العرب «الحَرْش والتحريش: إغراؤك الإنسان والأسد ليقع بقرنه، وحرَّش بينهم: أفسد وأغرى بعضهم ببعض، قال الجواهري: التحريش الإغراء بين القوم وكذلك بين الكلاب.. وقيل حَرْشُ الضب صيده وهو أن يحك الجُحر الذي هو فيه يتحرش به فإذا أحس الضب حسبه ثعبانا فأخرج إليه ذنبه فيصاد حينئذ.. وقيل الحَرْشُ أن تهيج الضب في جحره فإذا خرج قريبا منك هدمت عليه بقية الجحر.. وحرش البعير بالعصا حك في غاربه ليمشي» وجاء فيه أيضا «والحرش: ضرب من البَضْع وهي مستلقية، وحَرَشَ المرأة حَرْشاً جامعها مستلقية على قفاها»[(1)] وفي القاموس المحيط «التهريش: التحريش بين الكلاب والإفساد بين الناس»[(2)].

والمفاد اللغوي من الكلمة: الحك والإغراء والإفساد والجماع

الجنسي: من مفرد الجِنس وهو الأعم من النوع، جاء في القاموس المحيط: «هو كل ضرب من الشيء»[(3)]، والمراد منه باعتبار الحال الحاضر: «العلامات الجسدية المميزة لجنس الإنسان، فإن كان ولدا مُيّزَ بالذكر، وإن كان أنثى ميزت بالفرج والثديين».

(1) - انظر: ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414هـ/1993م (280/6-281).

(2) - انظر: الفيروزابادي، أبو طاهر مجد الدين، القاموس المحيط، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقسُوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الثامنة، 1426هـ/ 2005 م (610/1).

(3) - انظر: م ن، (537/1).



التحرش الجنسي: والمراد به على حسب ما مر من التعاريف مستصحبين دلالاته المعاصرة اليوم «هو تحسس ومس أماكن العورة القبلية والخلفية ومواضع الشهوة وتصويرها قصد الإغراء والجماع».

الأطفال: جمع طفل وهو الصغير من كل شيء، وملخص ما جاء في لسان العرب: «الطفل والطفلة الصغيران، والطفل الصغير من كل شيء.. والجمع أطفال، قال أبو الهيثم: الصبي يدعى طفلا حين يسقط من بطن أمه إلى أن يحتلم»[1]

الفقه المالكي: والمقصود به مجموع الأحكام الفقهية الكلية والجزئية المشهورة والراجحة عند الأعلام والعلماء المقتدين بمنهج مالك وضوابطه في الفقه وأصوله.

المبحث الثاني: المنظور الشرعي للتحرش الجنسي بالأطفال

المطلب الأول: المنظور القرآني للتحرش الجنسي بالأطفال

ولو أن القرآن الكريم لم يتضمن تصريحا مباشرة بالظاهرة كما هي عليه اليوم إلا أنه طافح بالآيات المنبهة على حقوق الأطفال والقاصرين والتي يمكن من خلالها الوقوف على مدى اهتمامه بهذه الفئة والحرص على حماية حقوقها من أي انتهاك أو اغتصاب كيفما كان نوعه، ويمكن الإشارة إلى تلك الآيات على النحو التالي:

- **النهي عن اغتصاب مال اليتيم:** ومعلوم أن اليتيم هو الطفل القاصر الذي فقد والده قبل البلوغ، فقد حذر القرآن الكريم من التعرض لماله بغير وجه حق كما في قوله تعالى (وَلاَ تَقْرَبُواْ مَالَ الْيَتِيمِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ)[2] فإذا كان هذا تعامل القرآن مع مال اليتيم فما بالك مع عرضه وكلية العرض أسبق من كلية المال كما هو معروف في الأصول.

- **الدعوة إلى إكرام اليتيم وعدم قهره:** فقد أنكر الله على قوم إهانتهم لليتيم وعدم مراعاة

(1) - انظر: لسان العرب لابن منظور، م س، (400/11).

(2) - سورة الأنعام / الآية 152 وسورة الإسراء / الآية 34.



حاله ومنعه من ميراثه وأكل ماله بغير وجه حق فقال سبحانه (كَلاَّ بَلْ لاَ تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ)[1] وقال منبها رسول محمدا ومحذرا إياه من قهر اليتيم (فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلاَ تَقْهَر)[2].

– **الدعوة إلى ستر البنات وعدم تعريتهن بحجة صغر سنهن:** فقد دعا القرآن الكريم إلى ستر النساء والبنات وعدم إظهار أماكن الفتنة والعورة تفاديا للإذاية التي قد تلحقهن جراء ذلك، فقال سبحانه (يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين)[3] وهنا تقع كثير من الأسر في أخطاء يجب التنبيه عليها فقد تجد الأم وقد زينت بنتها القاصرة حتى أرجعتها كالعروس وقذفتها إلى الشارع يتربص لها الذئاب والمجرمون ثم تولول إذا اعتدي عليها، وتنسى أنها هي من زَيَّنَت بنتها بما لم تبلغه، وتُلْبِس بنتها من الألبسة الفاضحة ما يفوق عمرها لعلة أنها لا زالت صغيرة لا تعقل، ولو أن الفقهاء تساهلوا في لباس الفتاة غير البالغ ولكنه تساهل لم يصل لحد كشف العورات وإظهار الفتن، ونحن نعلم ما تقدر عليه المواد التجميلية في إرجاع بنت العشر سنوات وكأنها بنت عشرين.

– **عدم الرأفة بالجاني الزاني:** فالمعتدي على أعراض الناس بالاغتصاب ليست له أي رحمة أو شفقة في القرآن إن ثبت فيه الحكم وبلغ أمره السلطان، قال تعالى (وَلاَ تَأْخُذُكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللهِ)[4] والدعوة إلى عدم أخذ الرحمة والرأفة دليل على فداحة الجرم وشناعة الفعل، قال القرطبي في جامعه «أي لا تمتنعوا عن إقامة الحدود شفقة على المحدود ولا تخففوا الضرب من غير إيجاع»[5]

– **الدعوة إلى حماية الأطفال من أي اعتداء:** فقد دعا القرآن الكريم إلى حماية الأطفال والولدان وعقَّب هذا الفعل بالجهاد في سبيل الله وجعلهم من المستضعفين الذين يحتاجون إلى توفير الحماية والأمن والأمان حتى ولو كان الضرر نفسيا فقد كان الأطفال يألمون من مشاهدة تعذيب آبائهم وأمهاتهم فطلب الشرع من المسلمين تجنيب الأطفال هذه المشاهد ولو بالقتال والجهاد، فقال

(1) - سورة الفجر / الآية 17.

(2) - سورة الضحى / الآية 09.

(3) - سورة الأحزاب / الآية 59

(4) - سورة النور / الآية 02.

(5) - انظر: القرطبي، شمس الدين محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، خرج أحاديثه أحمد بن شعبان بن أحمد ومحمد بن عيادي بن عبد الحليم، مكتبة الصفا، الطبعة الأولى، 1425هـ/2005م (120/12).

سبحانه (وَمَالَكُمْ لاَ تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالوِلْدَانِ)[1] وكان ابن عباس رضي الله عنه يعد نفسه من الولدان آنذاك ويقول: «كنت أنا وأمي من المستضعفين أنا من الولدان وأمي من النساء»[2] فكانت الحماية جامعة لأمر النفس والجسد وهو منتهى الحفظ، وأبلغ ما يدل على اهتمام القرآن الكريم بأمن الأطفال أن اعتبرهم وصية الله ولابد للمسلمين من إنفاذ وصيته سبحانه قال تعالى (يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلاَدِكُمْ)[3].

– **النهي عن قتل الأطفال بسبب تأزم الأوضاع الاجتماعية والمالية:** فكان شائعا في الجاهلية قتل الرجل لأولاده إن هو خاف عدم القدرة بالإنفاق عليهم فنهاهم الله عن ذلك ودعاهم لتحمل مسؤوليتهم والقيام بواجبهم تجاه أبنائهم وذلك بالتكسب والعمل فقال سبحانه (وَلاَ تَقْتُلُواْ أَوْلاَدَكُمْ مِنْ إِمْلاَقٍ)[4] كما حذر سبحانه النساء من قتل أولادهن تحت أي حجة تظهر لهن، قال تعالى (وَإِذَا المَوْءُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ)[5] وجعل حماية النساء لأولادهن شرطا لقبول بيعتهن لرسوله الكريم فقال (وَلاَ يَقْتُلْنَّ أَوْلاَدَهُنَّ)[6] قال الطاهر بن عاشور «والمراد بقتل الأولاد أمران: أحدهما الوأد الذي كان يفعله أهل الجاهلية ببناتهم وثانيهما إسقاط الأجنة وهو الإجهاض»[7]، هذا في حين نجد أن الخطاب الديني الروماني يبيح للأب قتل ولده إذا استعصى على الإصلاح[8].

– **الإنكار على الطاغية فرعون قتل الأطفال:** فإن فرعون لما أُعلم بمولود يأتي ليزيل ملكه من بني إسرائيل عزم على التنكيل بهم وبلوغ الغاية في إذايتهم فأمر بذبح الذكور في الحال واغتصاب الإناث بعد البلوغ[9] فقال بعد أن أصلاه[10] كبراء مجلسه (قَالَ سَنَقْتُلُ أَبْنَاءَهُمْ وَنَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ

(1) - سورة النساء / الآية 75.

(2) - انظر: صحيح البخاري حديث رقم 1357.

(3) - سورة النساء / الآية 11.

(4) - سورة الأنعام / الآية 151 وسورة الإسراء 31.

(5) - سورة التكوير / الآية 09.

(6) - سورة الممتحنة / الآية 12.

(7) -انظر: ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس (166/11).

(8) - انظر: العسيري، عبد الرحمن، «الأنماط التقليدية والمستحدثة لسوء معاملة الأطفال»، منشور ضمن أعمال ندوة سوء معاملة الأطفال واستغلالهم المشروع، ص 17.

(9) - انظر: التحرير والتنوير، م س، (70/8) وقال [كان المقصد منه خبيثا وهو أن يعتدوا على أعراضهن ولا يجدن بدا من الإجابة بحكم الأسر والاسترقاق] (492/1).

(10) - أي أوعزوا صدره حقدا وأشعلوه نارا على موسى عليه السلام.



وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ)[1] فقال سبحانه (إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعاً يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ)[2] فجعل عمله من التجبر والطغيان والإفساد، وقد امتن الله على بني إسرائيل بأن أرسل لهم رسولا ينجيهم من هذا العذاب الأليم والذل الوخيم الذي صاروا إليه فأنقذ به أطفالهم من الهلاك تذبيحا واغتصابا فقال سبحانه (وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِن آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ العَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَالِكُمْ بَلاَءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ)[3].

– **اعتبار التعدي الجنسي على الأطفال فاحشة وجريمة تستوجب غضب الله وعقابه:** وكان من عادة قوم لوط عليه السلام إتيان الرجال وخصوصا الفتيان الصغار المعروفين بالجمال، حتى إنهم لما رأوا الملائكة قد جاؤوا لبيت سيدنا لوط في صورة فتيان حسان جاؤوهم يهرعون من شدة لهفهم بالفتيان، ورفضوا عرضه لهم بتقديم بناته لهن زوجات طاهرات لهم فرفضوا وأصروا على إتيان الفتية، قال سبحانه (وَجَاءَهُ قَوْمُهُ يُهْرَعُونَ إِلَيْهِ وَمِنْ قَبْلُ كَانُواْ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ قَالَ يَا قَوْمِ هَؤُلاَءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ فَاتَّقُواْ اللهَ وَلاَ تُخْزُونِ فِي ضَيْفِي أَلَيْسَ مِنْكُمْ رَجُلٌ رَشِيدٌ)[4] وقد عد الله هذا الفعل من قوم لوط جريمة وفاحشة مقيتة ومخزية استوجبت غضبه ونقمته عليهم فأنزل عليهم حجارة من السماء جزاء فعلهم الشنيع قال سبحانه (وَلُوطاً إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ العَالَمِينَ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُسْرِفُونَ)[5] وقال سبحانه (وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَراً فَسَاءَ مَطَرُ الْمُنْذَرِينَ)[6] وقال سبحانه (إِنَّا مُنْزِلُونَ عَلَى أَهْلِ هَذِهِ القَرْيَةِ رِجْزاً مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُواْ يَفْسُقُونَ)[7] وقال سبحانه (وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَراً فَانْظُر كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ)[8] وقد أخذ الإمام مالك من هذا العقاب الإلهي لقوم لوط حدا لعقاب فاعل هذه

(1) - سورة الأعراف / الآية 127.

(2) - سورة القصص / الآية 4.

(3) - سورة البقرة / الآية 49.

(4) - سورة هود / الآية 87.

(5) - سورة الأعراف / الآية 80.

(6) - سورة النمل / الآية 58.

(7) - سورة العنكبوت / الآية 34.

(8) - سورة الأعراف / الآية 84.

الفعلة فقال برجم الفاعل والمفعول إذا أطاع الفاعل وكانا بالغين، فيجوز القياس عنده على ما فعله الله تعالى في الدنيا[1] وقيل فعله ابن الزبير بمحضر ابن عمر وابن عباس ولم ينكرا ذلك.

المطلب الثاني: المنظور النبوي للتحرش الجنسي بالأطفال

لقد اهتمت السنة والسيرة النبوية بالأطفال اهتماما بالغا وقد كتب في هذا المجال كثير من الباحثين ولا داعي لتكرار ما كتب وفصل في مجلدات وبحوث، ولكن يكفي كإشارة عامة في اهتمام الرسول صلى الله عليه وسلم بالطفولة أن أهل السيرة ذكروا من أسباب تأخير النبي صلى الله عليه وسلم الإغارة على القوم إلى أن يصبحوا حتى لا يؤذي الصبيان والنساء[2]، ووصاياه النبوية لقادة جيشه معروفة ومشهورة في تجنب قتل الأطفال والنساء والمسنين والجرحى، والمطالع للسنة النبوية والأحاديث الشريفة يجد أنها تبنت منذ الوهلة الأولى لمنهج وقائي قبل الوصول للحلول العلاجية لفاحشة الاستغلال الجنسي للأطفال، وذلك من خلال الأمور التالية:

- **الدعوة للتفريق بين الإخوة والأخوات في مضاجع النوم:** فقد دعت السنة المطهرة إلى التفريق بين الإخوان في المضاجع إذا بلغوا، ففي سنن أبي داود أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين واضربوهم عليها وهم أبناء عشر وفرقوا بينهم في المضاجع»[3]، والتفريق بينهم في المضاجع يعني التفريق بين فرشهم وإذا تعذر أن يكون لكل طفل فراشه الخاص فيفرق بينهم في الغطاء، وهو من الآداب الإسلامية الوقائية لسلامة العلاقة بين الأبناء في سن الإدراك الجنسي، فلعل الأخ يقع على أخته فيضاجعها غير عارف بالحكم لأنه لم يكلف بعد، فتجنبا لذلك دعت السنة للتفريق بين الأبناء في المضاجع.

- **اعتبار تقبيل الوالد لولده رحمة:** فقد علم من أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم رحمته بالأطفال ودعوته إلى الإحسان إليهم ذكورا كانوا أم إناثا، فقال في شأن البنات: «من يلي من هذه البنات شيئا فأحسن إليهن كن له سترا من النار»[4] وقد اعتبر أنه من لم يقبل ولده منزوع الرحمة من

(1) - انظر: التحرير والتنوير، م س، (233/4).

(2) - انظر: ابن رشد القرطبي، أبو الوليد محمد بن أحمد، البيان والتحصيل، تحقيق محمد حجي وآخرون الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1408 هـ/ 1988 م (543/2).

(3) - انظر: سنن أبي داود حديث رقم 495.

(4) - أخرجه البخاري في صحيحه حديث رقم 5995.



القلب، فعن عائشة أن أعرابيا جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: تقبلون الصبيان فما نقبلهم، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «أو أملك لك إن نزع الله من قلبك الرحمة»[1] فهذا أب لم يقبل ابنه جعله النبي صلى الله عليه وسلم منزوع الرحمة فما بالك بالتعدي على الأطفال واغتصابهن، كيف سيكون رد رسول الله لو بلغه ذلك؟

- **الدعوة إلى الإحسان إلى اليتيم والتلطف معه:** فعن أبي هريرة أن رجلا شكا إلى النبي صلى الله عليه وسلم قسوة قلبه فقال: «إن أردت أن يلين فامسح رأس اليتيم وأطعم المسكين»[2]وهو كناية عن الإحسان إليه والاهتمام به وتخفيف ظروف اليتم عنه، لا أن يمر يده عليه فقط ويذهب، وفي الصحيح عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «أنا وكافل اليتيم له أو لغيره كهاتين»[3] وأشار بالسبابة والوسطى، وكان صلى الله عليه وسلم لا يصبر على بكاء اليتيم فيسرع في تلبية رغبته متذكرا وصية الله له (فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلاَ تَقْهَر)[4] فعن ابن شهاب أن يتيما خاصم أبا لبابة في نخلة فقضى بها رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبي لبابة فبكى الغلام فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبي لبابة «أعطه نخلتك» فقال: لا فقال: «أعطه إياها ولك بها عذقا في الجنة» فقال: لا، فسمع بذلك أبو الدحداح فقال لأبي لبابة أتبيع غذقك ذلك بحديقتي هذه؟ قال نعم فجاء أبو الدحداح رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله: النخلة التي سألت لليتيم إن أعطيته إياها ألي بها عذقا في الجنة؟ قال: «نعم» ثم قتل أبو الدحداح شهيدا يوم أحد فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «رب عذق مذلل لأبي الدحداح في الجنة»[5]

- **التفرقة بين الرجال والنساء في التعليم:** فكان صلى الله عليه وسلم يجعل للنساء يوما خاصا بهن لتعليمهن أمور الدين والإسلام فيأمر البالغات والصغيرات (العواتق) بحضور مجالس العلم والخير، ولم يمنع مجالسه من الحيض والفقيرات، ففي الصحيحين عن أبي سعيد الخدري قال: جاءت امرأة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله ذهب الرجال بحديثك

(1) - أخرجه البخاري في صحيحه حديث رقم 5998.

(2) - رواه الإمام أحمد في المسند برقم 8791، وحسنه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب برقم 2545.

(3) - أخرجه مسلم في صحيحه حديث رقم 2983.

(4) - سورة الضحى / الآية 09.

(5) - انظر: ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله النميري، الاستيعاب، تحقيق علي محمد البجاوي الناشر: دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 1412 هـ/1992 م، (1645/4).



فاجعل لنا من نفسك يوما نأتيك فيه تعلمنا مما علمك الله قال: «اجتمعن في يوم كذا وكذا في مكان كذا»[1] فاجتمعن فأتاهن فعلمهن مما علمه الله.

- **تخصيص النساء بمعلمة خاصة بهن:** فقد خصص النبي صلى الله عليه وسلم مجموعة من النساء لتعليم الفتيات وتحفيظهن وكان منهن الشفاء بنت عبد الله بن عبد شمس القرشية وأم سعد بنت سعد بن الربيع الأنصارية وزوجته صلى الله عليه وسلم عائشة رضي الله عنها فقد كان لها مجلس علمي للنساء تعلمهن وتمدحهن بما فيهن من التنافس والحياء حتى قالت في نساء الأنصار «نعم النساء نساء الأنصار لم يمنعهن الحياء من التفقه في الدين»[2].

- **بيان حرمة العرض في الإسلام:** فقد نبه النبي صلى الله عليه وسلم في حجة وداعه على حرمة التعدي على أعراض المسلمين فقال: «إن دمائكم وأموالكم وأعراضكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا»[3].

- **مر اقبة الأطفال وضرورة تنبيهم:** وهذا أمر غفلت عنه كثير من الأسر إلا من رحم الله ممن يراقب أطفالهم في خروجهم ودخولهم ومن يرافقهم، وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم مثالا وقدوة في الانتباه للأطفال وما يلفت انتباههم فعن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى الفضل بن عباس يلاحظ امرأة عشية عرفة فقال النبي صلى الله عليه وسلم هكذا بيده على عين الغلام قال: «إن هذا يوم من حفظ فيه بصره ولسانه غفر له»[4] فالملاحظ في هذا الحديث النبوي يقظة النبي صلى الله عليه وسلم لما يلاحظه الغلام وما يشاهده حتى يتدخل بالتوجيه والتسديد والتربية، فلو قام الآباء بهذا الدور النبوي العظيم لتفادوا من المشاكل والأزمات الشيء الكثير، فغالب الأطفال المغدورين في أعراضهم فعل بهم ذلك في غفلة من ذويهم.

- **النهي عن قتل الأطفال في الحرب:** وقد علم من أوامره صلى الله عليه وسلم النهي الشديد عن قتل الأطفال والصبيان في الحرب فما بالك في السلم والأمن فعن نافع أن عبد الله أخبره أن امرأة وجدت في بعض مغازي النبي صلى الله عليه وسلم مقتولة فأنكر رسول الله صلى الله عليه وسلم قتل

(1) - أخرجه البخاري في صحيحه حديث رقم 7310.

(2) - أخرجه مسلم في صحيحه حديث رقم 332.

(3) - رواه العيني في نخب الأفكار (515/14).

(4) - رواه الإمام أحمد في مسنده حديث رقم 3350، في إسناده سكين بن عبد العزيز مختلف فيه وأبوه مجهول.

النساء والصبيان[1]، وسئل ابن عباس عن تعامل النبي صلى الله عليه وسلم مع الصبيان في الحرب فقال: «لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم يقتل الصبيان»[2].

- **الدعوة إلى منع الصبيان عن الشارع ليلا:** فعن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إذا كان جنح الليل - أو أمسيتم - فكفوا صبيانكم فإن الشيطان ينتشر حينئذ»[3]، ففيه أمر بمنع الأطفال من الخروج من البيوت والمنازل ليلا، ولو أن دلالة الحديث مقصورة على شياطين الجن فلا ضرر من شمولها اليوم لشياطين الإنس كذلك، بل خوفنا في هذا الزمان على أولادنا من شياطين الإنس المجرمين المتربصين لهم في رؤوس الشوارع ودروب الأزقة أكثر من خوفنا عليهم من شياطين الجن.

- **حرص النبي صلى الله عليه وسلم على سلامة الأطفال حتى وهم أجنة:** فقد أمر صلى الله عليه وسلم بقتل أنواع من الحيات لما يتسببن فيه من خوف للنساء الحوامل فيسقطن أولادهن لدرجة أنه صلى الله عليه وسلم تبرأ ممن رآهما ولم يقتلها، فقال: «اقتلوا الحيات كلهن إلا الجان الأبتر منها وذا الطفيتين على ظهره فإنهما يقتلان الصبي في بطن أمه ويغشيان الأبصار من تركهما فليس منا»[4].

أما ما جاءت به السنة النبوية كإجراءات عقابية لمنتهكي أعراض الأطفال والقاصرين فيمكن الإشارة إليها في النقاط التالية:

- **لعن النبي صلى الله عليه وسلم لمن عَمِلَ عَمَلَ قوم لوط:** فما شيء أبغض إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من فعل التعدي على أعراض الناس سواء كانوا ذكورا وإناثا صغارا أو كبارا فلعن من يفعل ذلك فعن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لعن الله من ذبح لغير الله، لعن الله من وقع على بهيمة، لعن الله من عق والديه، لعن الله من عمل عمل قوم لوط» قالها ثلاثا[5]، واللعن الطرد من رحمة الله.

- **قتل المغتصب:** فقد ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم قوله: «من وجدتموه يعمل عمل

(1) - أخرجه البخاري في صحيحه حديث رقم 3014.

(2) - أخرجه مسلم في صحيحه حديث رقم 1812.

(3) - أخرجه مسلم في صحيحه حديث رقم 2012.

(4) - رواه الإمام أحمد في مسنده 25241.

(5) - رواه الإمام أحمد في مسنده حديث رقم 2915.



قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به»[1] إن كان المفعول به بالغا راضيا بذلك الفعل، أما إن كان قاصرا غير بالغ أو مكرها مغتصبا فلا يقتل إلا الفاعل، وطريقة قتله تبين مدى فداحة وشناعة ما ارتكبه فبعض الصحابة حرقه والبعض قذفه من علو والبعض الآخر رجمه بالحجارة وكلها عقوبات شديدة تدل على جرم ما فعل.

المطلب الثالث: منظور الفقه المالكي للتحرش الجنسي بالأطفال

يعتبر الفقه الإسلامي من أبرز التجليات الفقهية والقانونية التي اهتمت بالأطفال والقاصرين وخصصت لهذه الفئة قاعدة فقهية خاصة بها ملئت بالقواعد والكليات والقوانين والأحكام الفقهية الرائدة في هذا المجال، بحيث يسهل الحكم من الخبير بالأحكام الفقهية والقانونية أن يحكم للفقه الإسلامي بالريادة في هذا المجال دون مزايدة أو محاباة، فالفقه الإسلامي خصص فصولا وأبوابا كاملة للأحكام الفقهية المتعلقة بالأطفال والقاصرين يمكن الوقوف عليها مرتبة ترتيبا فقهيا خاصا يبتدئ فيها بأحكام البلوغ والتمييز وتحرير الألفاظ والمسميات ثم ينتقل للقدرة والطاقة على القيام بالأفعال التعبدية التكليفية من قِبَلِ الأطفال والقاصرين، كفعل الصلاة والصيام والزكاة والحج، أو الأفعال المعاملاتية، كالحق في التملك والتكسب والهبة والرهن والحبس والوقف والشفعة والجعل والبيع والشراء والزواج والطلاق والقتال ورفع الدعاوى والخصومات وإقامة الشهادات في الديات والدماء والحدود والقصاص والكفارات، بل أفرده بكتب فقهية خاصة لا يشاركه فيها غيره ككتاب الحجر والوصاية، وكتاب الحضانة وهي كُتُبٌ تضمنت أحكاما تعتبر في وقتنا هذا سبقا قانونيا واجتماعيا لم تحلم به أعاظم الأمم والملل، ولو جئنا نتتبع هذه القوانين والأحكام بالاستقراء التام المحصل لكل ما تضمنته الشريعة من الاهتمام، لنفذ الجهد وانتهت الطاقة قبل الإحاطة، ولخرجنا عما حصرنا فيه أمرنا في هذا البحث.

فلا مزايدة ولا محاباة لو جزمنا بريادة الفقه الإسلامي في الاهتمام بالطفولة وأحكامها، وأي مكذب بها أو قائل بالعكس جاهل بالفقه جهلا لا يعذر فيه، ويجري عليه قوله تعالى (بَلْ كَذَّبُواْ بِمَا لَمْ يُحِيطُواْ بِعِلْمِهِ)[2].

(1) - أخرجه بو داود في سننه حديث رقم 4462.

(2) - سورة يونس / الآية 39.



إن الناظر في الفقه المالكي بالخصوص ابتداء قبل الغوص في عُباب بحره العميق، يرى منع الفقه المالكي الزواج بالقاصرات غير المطيقات للنكاح، أو الزواج من القاصرين غير المميزين ولا القادرين عليه بَلْهَ التحرش الجنسي بهم واغتصابهم، فإذا كان الفقهاء يمنعون الزواج من الصبية غير القادرة عليه ويرون الاقتران بها تعديا، مع أنه لا يلزم منه جماع وملامسة، فما بالك بالاغتصاب؟ ولا يحتاج المطلع على هذا الفقه ودارسه لأكثر من دليل على ذلك، ففي نوازل ابن الحاج أن الصبية إذا تزوجها رجل بموافقة أمها فبغضت الصبية الزوج فلها حق الفراق، والطلاق لازم للزوج، والأم آثمة في فعلها ذلك، وللصبية طلب حقها من الزوج[1]. كما ضمت نوازله أيضا أنه من دخل بصبية فلم تطق النكاح وماتت بسبب ذلك، كان عليه ديتها[2].

وللفقهاء في نكاح التفويض الخاص بالصغيرة شروط معتبرة، فإن كانت البنت صغيرة لا تطيق الجماع منعوا تقييد التفويض بالمدة، خوفا من عدم قدرتها على الجماع ولوازمه في المدة المحددة، واشترطوا في القادرة على الأقل مدة سنة حماية لها، يقول الشيخ خليل في المختصر: «وَتُمْهَلُ سَنَةً إِن اشْتَرَطَتْ لِتَغْرِبَتِهِ أَوْ صِغَرٍ» قال الزرهوني في نوازله: «والمراد بالصغر غير المانع من وطئها كبنت عشر، أما الذي يمنع فلا يتقيد بالسنة، ولا يحتاج معه إلى شرط كما في أنكحة المعيار»[3] وإن وقع العقد لضرورة ملحة ملزمة، كان للأهل منع الزوج من المباشرة الجنسية للبنت، وقد عرف من أمر النبي صلى الله عليه وسلم تأخيره الدخول بعائشة رضي الله عنها ثلاث سنوات، وقد ورد عنها رضي الله عنها قولها «لا تدخل المرأة على زوجها في أقل من عشر»[4].

فلا يتفق الفقهاء في زواج البنت إلا إذا كانت بالغا غير قاصر، وما ورد من المسائل عكس ذلك فأمور استثنائية محصورة اعتبر في تجويزها مصلحة البنت بالدرجة الأولى، مع مراعاة الهيئات

(1) - انظر: ابن الحاج التجيبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، نوازل بن الحاج دراسة وتحقيق أحمد شعيب اليوسفي، منشورات الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية، الطبعة الأولى، 1439هـ/2018م، (21/1).

(2) - م ن، (569/3).

(3) - انظر: الزرهوني، محمد العربي، النوازل الفقهية، دراسة وتحقيق عبد العاطي المرضي، منشورات وزارة الأوقاف الطبعة الأولى 1439هـ/2018م، (136/1).

(4) - انظر: ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم، عيون الأخبار، شرحه وضبطه وعلق عليه وقدم له ورتب فهارسه يوسف على طويل، دار الكتب العلمية بيروت، بدون طبع أو سنة طبع، (24/4).



الجسدية باختلاف الأماكن والأزمان[1]، ومع ذلك وقع الخلاف فيها بين أهل العلم[2]، ومنهم من اشترط في جواز تزويجها «أن يكون لها ميل إلى الرجال» وإلا لم تزوج[3]، أما ما عليه أهل العلم: بلوغ البنت البلوغ المعتبر، ويعرف بالحيض أو ثمان عشرة سنة، قال الحطاب في المواهب: «قال في الجواهر البلوغ المعتبر في التزويج هو الحيض. قال ابن حبيب: أو بلوغ ثمان عشرة سنة. واختلف في الإنبات، ثم إن تزوجت به فقال ابن حبيب: يفسخ قبل البناء وبعده. وقال محمد لا يفسخ إذا أنبتت»[4] وقال أيضا: «وَسُئِلْتُ عن بكر غاب أبوها وَدَعَتْ إلى التزويج وَادَّعَت البلوغ؟ فأجبتُ: إذا غاب الأب عن ابنته البكر غيبة انقطاع، بمعنى أنه لا يرتجى قدومه، أو غاب غيبة طويلة، وكانت المسافة بعيدة كالشهرين ونحوهما، ودعت البنت البكر إلى التزويج، فإن القاضي يزوجها إذا كانت بالغا، وللبلوغ خمس علامات: الاحتلام، والإنبات، والحيض، والحمل، والسن وهو ثمان عشرة سنة على المشهور، ويقبل قولها في ذلك إذا أشبه، وأما إن كانت غير بالغ فلا تزوج إلا إذا خيف عليها الفساد، أو احتاجت إلى النفقة والله أعلم»[5]، وكان الفقهاء إذا أرادت البكر اليتيمة البلدية الزواج يشترطون أن تدلي بما يثبت بلوغها[6].

هذا في أمر الزواج الذي له مَحْمَلٌ بِالحِلِّيَةِ إنْ وقع، باعتبار الطاقة والقدرة على النكاح[7]، أما غير ذلك من الاغتصاب والتحرش فلا خلاف في تجريم الفعل والنهي عنه، وردع فاعله بأقصى أنواع

(1) - انظر: التاويل، محمد، شذرات الذهب فيما جد في قضايا النكاح والطلاق والنسب، منشورات مكتبة السنة هولندا، الطبعة الأولى، 1431هـ2010م، ص 09.

(2) - أشار الحطاب لبعضها في قوله: [(الثاني) ما ذكره من أنها تزوج في القول الأول الراجح وإن كانت نفقة الأب جارية عليها ولم يخف عليها الضيعة. إنما ذلك إذا كانت بالغة، أما إذا كانت دون البلوغ ونفقته جارية عليها ولم يخف عليها الفساد فلا تزوج وهذا ظاهر، فإن اليتيمة إذا كانت بهذه المثابة فلا تزوج فأحرى التي أبوها حي. نعم إذا خيف عليها الفساد، أو انقطعت عنها النفقة فتزوج حيئنذ قبل البلوغ وصرح بذلك اللخمي ونقله أبو الحسن عن عبد الوهاب.] مواهب الجليل (71/5).

(3) - انظر: الزرقاني، عبد الباقي بن يوسف، شرح الزرقاني على مختصر الشيخ خليل، ضبطه وصححه وخرج آياته عبد السلام محمد أمين، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1422هـ/2002م، (311/3).

(4) - انظر: الحطاب، محمد بن محمد الرعيني، مواهب الجليل، راجعه وخرج أحاديثه محمد تامر ومحمد عبد العظيم، دار الحديث القاهرة، طبعة 1431هـ/2010م، (62/5).

(5) - انظر: مواهب الجليل للحطاب، م س، (62/5).

(6) - قال الحطاب في المواهب [مسألة: قال ابن رشد في المذهب: ينبغي للحاكم أن لا يمكن المرأة من النكاح إلا بعد ثبوت ما يتوصل به إلى ذلك، وذلك على ثلاثة أقسام: الأول: البكر اليتيمة البلدية إذا أرادت الزواج كلفها إثبات يتمها وبكارتها وبلوغها وخلوها من زوج] (63/5).

(7) - ومنهم من ادعى الإجماع على جواز تزويج القاصرة والصغيرة ولا يصح لكون ابن شبرمة وغيره حكوا خلاف ذلك.



العقوبات التي يمكن تخيلها، وجَعْلُ فاعل هذا الفعل ممن لا خلاق لهم، ففي المواهب «لمس الغلمان لمن قصد به اللذة كلمس النساء وهو فعل من لا خلاق له»[1].

والمالكية رحمهم الله لهم الريادة في هذا الباب، وغيرهم تبع لهم، فقد اعتمد الفقه المالكي على وسائل الوقاية والتحفظ قبل الوقوع في المحظور والبحث عن العقاب والعلاج، فمما يمكن عَدُّهُ في المذهب المالكي من الأمور الوقائية المانعة من التحرش بالصغار أو التعرض لأعراضهم بأي إفساد كيفما كان نوعه، اعتماده مجموعة من النُّظُمِ والأساليب التي يمكن تلخيصها في النقاط التالية:

- **في تدريس الصبيان:** وقد نظم الفقهاء هذه العملية ولم يتركوها هملا، بل وضعوا لها قواعد وقوانين منظمة للعلاقة بين المعلم وصبيانه أثناء تواجدهم عنده يمكن تلخيصها في التالي:

– **عدم استخدام غير البالغ من الصبيان:** فمنع الفقهاء المعلم من استخدام غير البالغ من الصبيان تفاديا لأي شبهة قد تقع من جراء ذلك كما في الدرر المكنونة: «استخدام المعلم الصبيان لا يجوز إلا من البالغ»[2] ومقصودهم من الاستخدام هي الاستعانة بالصبي في أمور التحفيظ أو غيرها.

– **تخصيص الفتيات بمدرسات إناث:** فقد دعا الفقهاء إلى تخصيص الفتيات بمحفظة تحفظهن وتعلمهن كما هو معروف منذ عهد النبوة، ولا يتم الالتجاء للرجل إلا إذا تعذر وجود محفظة أو معلمة، وكان الحجوي رحمه الله يدعو في منهجه الإصلاحي إلى تهيئة المعلمات قبل بناء مدارس للبنات، ويقول: «يجب علينا أن نهيئ من البنات معلمات مدرسات يعلمن بناتنا ويهذبنهن عربيا إسلاميا بالقدر الذي أشرنا إليه وبيناه إليكم آنفا، وهذا أول ما ينبغي لنا أن نبدأ به في تعليم البنات ويجب تقديمه قبل كل شيء، إذ هو الأساس الذي ينبني عليه هذا الصرح العظيم وطالما ناديت بهذا معلنا أن الإكثار من مدارس البنات قبل وجود مدرسة المعلمات لابد أن يلجئنا إلى إدخال المعلمين الذكور لتعليم البنات وذلك الخطر العظيم كإيقاد الفرن بمخزن البارود فمدرسة المعلمات أسبق عند كل ذي لب وغيرة ودين، فكما يجب علينا أن نبعد مدارس البنات عن مدارس البنين وأن لا يختلطن بهن كما أمر الله ورسوله كذلك يجب البداءة بمدرسة المعلمات.»[3].

(1) - انظر: مواهب الجليل، م س، (476/1).

(2) - انظر: المازوني، أبو زكريا يحيى بن موسى، الدرر المكنونة، ج:2، لوحة 75، مخطوط بمؤسسة علال الفاسي، الرباط، تحت رقم 564.

(3) - انظر: الحجوي، محمد بن الحسن، تعليم الفتيات لا سفور المرأة، تحقيق محمد بن عزوز، مركز التراث الثقافي المغربي ودار ابن حزم، الطبعة الأولى، 1425هـ/2004م، ص 73.



- **التفريق بين الذكور والإناث أثناء التحفيظ:** فحرص الفقهاء في إشرافهم على أماكن التحفيظ في المساجد ودور الكتاتيب، أن يفرقوا بين الذكور والإناث أثناء عملية التحفيظ فإن كان المكان من غرفتين جعل واحدة للذكور والأخرى للإناث، ورتب عن كل غرفة من يراقبها عند غيابه عنها، وإن كان من غرفة واحدة جعل الذكور مما يليه والإناث مما يليهم، فتكون الإناث في مؤخر الغرفة لا يستطيع أحد أن يسترق لهن النظر، قال سحنون: «وأكره للمعلم أن يعلم الجواري ولا يخلطهن مع الغلمان لأن ذلك فساد لهم»[1] وهذا ما أدركنا عليه الأمر أثناء تعلمنا.

- **نهي المعلم عن الضرب المبرح للصبيان:** وقد حذر الفقهاء من ضرب المعلم للصبيان وجعلوه من الظلم لأبناء المسلمين، وجعلوا الضرب المضطر إليه ما لا يؤلم ولا يتعدى إلى التأثير المستبشع أو الموهن المضر، ويتجنب ضربهم بالعصا أو اللوح، فإن فعل ومات الصبي فعليه القصاص، قال الإمام مالك: «وإن ضربه باللوح أو بالعصا فقتله فعليه القصاص لأنه لم يؤذن له في الضرب بعصا ولا بلوح»[2] ودعوه إلى أن يكون مهيبا من غير عنف رفيقا من غير لين مخلصا في التعليم والتحفيظ، وإلا كان ظالما، قال القابسي: «وينبغي أن يكون المعلم مهيبا لا في عنف، لا يكون عبوسا مغضبا ولا مبسوطا مرفقا بالصبيان دون لين، وينبغي أن يخلص أدب الصبيان لمنافعهم، ولا يجعل شيئا من ضربه لقبضه ويريح قلبه من غيظه، فإن فعل فإنما ضرب أولاد المسلمين وليس من العدل»[3] وعن الفضيل بن عياض عن ثابت عن الحسن في المعلم يستوفي الأجر ولا يعدل بين الصبيان؟ قال: «يكتب من الظلمة»[4].

- **نهي المعلم عن استغلال الصبيان:** فكما سبق التنبيه عن نهى الفقهاء عن استعمال المعلم للصبي غير البالغ، فكذلك نهوا عن استغلاله المادي للصبيان واتفقوا على إسقاط شهادته لو فعل ذلك، كأن يكلفهم بإحضار شيء مما لا يدخل في أجرته، أو زائدا عما اشترطه عليه الآباء في التحفيظ، بل منعوه الأخذ منه حتى ولو أحضره له الصبيان من غير طلب منه، لئلا يكون على وجه الاستغلال

(1) - انظر: ابن سحنون، أبو عبد الله محمد بن سحنون، كتاب آداب المعلمين، راجعه وعلق عليه محمد العروسي المطوي، تونس، 1392هـ/1972م، ص 117.

(2) - انظر: الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى، المعيار المعرب، تخريج جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، طبعة وزارة الأوقاف، 1401هـ/1981م، (250/8).

(3) - نفسه.

(4) - انظر: الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، تاريخ بغداد، تحقيق بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1422هـ - 2002 م، (211/13).



فتسقط بذلك شهادته، اللهم إلا ما كان على وجه المعروف من الصبي البالغ الحريص على الحفظ والأدب، وإلا لم يقبله خوفا من أن يكون الصبي إنما أهداه له ليزيده في البطالة ويزيح عنه المراقبة أو يُسْقِطَ عنه المحفوظ، فإن فعل ذلك كان آكلا للسحت، وقد سئل مالك عما يأتي به الصبيان من بيوت آبائهم من غير إذنهم بتكليف من المعلم فأجاب: «لا يحل للمعلم أن يأمر به أو يقبله مثل يسير الطعام والحطب وغير ذلك، وقد يكون بغير إذن الأب على وجه الحياء واللوم»[1] وعن سحنون قال: «لا يجوز للمعلم تكليف الصبيان فوق أجرته شيئا لا هبة ولا غيرها، ولا يسألهم ذلك إلا أن يكون من غير مسألة أو من مسألة على وجه المعروف، ولو كان يهددهم أو يخليهم إذا أهدوا إليه شيئا فلا يحل، ولا يفعله إلا جاهل آكل للسحت فليوعظ ويزجر»[2] هذا ما يؤكد عليه الفقه المالكي الصافي من الدخل والدغل والتحريف، أما ما يُرَوِّجُ له الكثير من المغرضين في وسائل مختلفة طلب الفقيه من الصبيان إحضار البيض والخبز حتى تركزت الصورة في أذهان جيل كامل فلا أساس له من الصحة.

- **اشتراط التزوج والعفاف في معلم الصبيان:** وقد اشترط الفقهاء في معلم الصبيان، أن يكون عفيفا ورعا مستور الحال مشهورا بذلك، وإلا لم يبح له تحفيظ وتعليم أبناء المسلمين، وغالى الفقهاء في احتياطهم في عفاف المعلم حتى إنهم رفضوا من يتحدث عنه بسوء مطلقا من غير تأكيد، قال ابن عرفة: «ويكفي في إباحة تعليمه ستر الحال للمتزوج ويسئل عن غيره فإن لم يسمع عنه إلا العفاف أبيح له، ويُمْنَعُ مَنْ يُتَحَدَّثُ عنه بسوء مطلقا وبهذا جرى العمل وهو الحق»[3] كما اشترطوا فيه الزواج والصلاح، قال الونشريسي في المعيار: «قيل والصواب اليوم المنع مطلقا للعزب، ما لم يكن شيخا كبيرا لقلة الشهوة على النفس إلا من عصمه الله بدينه، وقليل ما هم، وهي معصية هلك بها أمة من الأمم السالفة، وحذر الشافعية من تعاطي أسبابها والمخالطة لأهلها أكثر من الإناث، فالصواب ألا يتولى إلا متزوج مشهور بالعفاف، أو شيخ كبير لا أرب له»[4].

- **عند نزاع الوالدين:** وهي أصعب ظرفية ومرحلة قد تمر على الأطفال خصوصا إذا لم يبلغوا الحلم بعد، إذ يعود نزاع الوالدين وفراقهما بآثار وخيمة على وضعية الأطفال الاجتماعية والنفسية، ويمكن لأي أجنبي أن يستغل هذه الوضعية الصعبة لاستمالة الأطفال بسبب قلة الرقابة وانشغال

(1) - انظر: المعيار المعرب للونشريسي، م س، (251/8)

(2) - نفسه.

(3) - انظر: المعيار المعرب للونشريسي، م س، (250/8).

(4) - انظر: المعيار المعرب للونشريسي، م س، (251/8).

الوالدين بمشاكلهما ونزاعهما، وهنا يظهر حرص الفقه المالكي على حماية الأبناء من أي تخوف أو استغلال، فَيُقَدِّمُ في مثل هذه الحالات حقوق الأبناء على حقوق الآباء، ومثال ذلك:

- **منع الصبية من الخروج إن خيف عليها من أحد والديها:** فذكر ابن رشد «أن الشابة غير المأمونة لا يقضى لها بالخروج»[1] ولكيلا يحرم الفقه المالكي أحد الوالدين من رؤية أطفاله أثناء انعدام الأمن، طالب بتوفير مكان آمن للطفل يلتقي فيه الوالدان بولدهما ويتفقدان حاله، وفي حالة الخوف على الطفلة فسادا أو اغتصابا عند أمها أثناء الحضانة حكموا بإرجاعها إلى أبيها، قال القاضي عياض: «إنما راعى هنا حد النكاح والحرز والمنعة في المسكن لأن مِنْ بلوغها حَدَّ النكاح وملاقاة الرجال، يخشى على الصبية الفساد إذا لم يكن المسكن في حرز وتحصين، لاسيما الشابة وذات الجمال فيهن، ولا يراعيه فيما قبل من صغرها عن حد النكاح وإطاقة الرجال وإنما يراعى حال الحاضنة في نفسها من القيام بالولد واستحقاقها ذلك»[2].

- **منع المرأة الفاجرة من حضانة الطفل:** وقد بلغ من حماية الفقهاء لحقوق الطفل وتخوفهم عليه، أن منعوا المرأة الفاجرة من حضانته، قال ابن عبد البر: «ولذلك لا يرون حضانة لفاجرة ولا لضعيفة عاجزة عن القيام بحق الصبي لمرض أو زمانة»، وقال أيضا «فإذا كان الحاضن لا يخاف منه على الطفل تضييع ولا دخول فساد كان حاضنا له أبدا حتى يبلغ الغلام.»[3].

- **تحميل الفقه المجتمع حماية الأطفال والانتباه لهم:** ولم يكتف الفقه المالكي بدعوة الوالدين إلى حماية أبنائهما، ولكن جعل المجتمع الإسلامي كله مسؤولا عن حماية الأطفال حتى ولو بعد بلوغهم، إذا رأوا ما يعرض حياتهم للخطر سواء بأمور ذاتية منهم أو خارجية عنهم، فقال الزرقاني في شرحه على مختصر الشيخ خليل: «ثم إذا بلغ الصبي ذهب حيث شاء إلا أن يخاف عليه فساد أو هلاك فيمنعه الأب والولي والناس أجمعون»[4] ففي هذا النص تحميل المسؤولية العامة للمجتمع كله بحماية الأطفال، وهو في الحقيقة سبق فقهي من لدن الفقه المالكي، فإن كثيرا من الحالات التي

(1) - انظر: البيان والتحصيل، م س، (332/9)

(2) - انظر: القاضي عياض، أبو الفضل عياض بن موسى، التنبيهات المستنبطة، تحقيق محمد الوثيق، عبد النعيم حميتي، دار ابن حزم، بيروت، لبنان الطبعة الأولى، 1432 هـ - 2011 م، (726/2).

(3) - انظر: ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله، الكافي في فقه أهل المدينة المالكي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1413هـ/1992م، (625/2).

(4) - انظر: شرح الزرقاني على مختصر الشيخ خليل، م س، (521/5).



يتعرض فيها الأطفال للخطف أو مصاحبة الأجانب تنجح عند سكوت الجيران والمارين، فكل واحد يقول في نفسه: لا شأن ولا دخل لي، فلو سأل الجيران والمارين -خصوصا الساكنين في الحي الذي يقيم فيه الطفل- يسألونه عن حاله أو عن مكان ذهابه عند رؤيته يصاحب الغرباء والمجهولين لما أقدم المعتدون والمجرمون على الاقتراب من أطفالنا.

- **تحريم نظر الشهوة ولو للأبناء:** فمن الأمور الوقائية قبل الوقوع فيما لا يحمد عقباه، حرم الفقه الإسلامي عامة والمالكي خاصة نظر الشهوة لكل بالغ وقاصر، حتى ولو كان المنظور إليه من الأولاد فلذات الأكباد، قال الحطاب في المواهب «وكل ما أبيح النظر إليه من جميع ما تقدم فإنما هو بغير شهوة، وأما مع الشهوة فممتنع حتى نظر الرجل إلى ابنته وأمه»(1) وقال أيضا «وكذلك النظر إلى الأمرد لا يجوز فيه قصد اللذة»(2) وقد دعا الفقه إلى غض البصر وعدم إطلاقه في عورات النساء، سواء كن بالغات أو قاصرات حتى ولو كان له موجب يقتضي ذلك من نكاح أو تجارة، فدعا للنظر بقدر الحاجة فقط، لا أن يطلق لبصره العنان، حماية لدين الناظر وعرض المنظور إليها. وقد عد الفقهاء مجرد النظر للغلمان بقصد اللذة جناية، وبعضهم جعله صغيرة تكفرها الطاعات إن اجتنبت الكبائر(3) وقد نقل عن أبي بكر بن الطيب قوله «وأجمعوا على حرمة النظر إليه بقصد اللذة، وإمتاع حاسة البصر بمحاسنه، وعلى جوازه بغير قصد اللذة والناظر آمن من الفتنة»(4)، هنا نرى كيف حرم الفقهاء النظر إلى الطفل إذا كان للناظر نية شهوة ولذة قد لا يترتب عليها فعل سوء، مقابل ما أشارت إليه تقارير خاصة بالشرطة الدولية أن الأطفال في أوروبا يتم تصويرهم وهم عراة وفي أوضاع مزرية، لأجل إرضاء رغبات بعض الشواذ والأثرياء، وتعد ألمانيا المصدر الرئيس لمثل هذا النوع من النشاط، بينما تعد كل من هولندا وبريطانيا موزعين له، في حين أن الولايات المتحدة الأمريكية تعد السوق الرئيس لمثل هذه التجارة التي تبلغ عوائدها قرابة البليون دولار أمريكي(5).

- **تحريم لمس الأماكن الحساسة:** «وذكر اللخمي عن مالك في الواضحة أنه يكره للرجل أن يكشف من الأمة عند استعراضه إياها شيئا، لا معصما ولا صدرا ولا ساقا»(6) وكان من عادة بعض

(1) - انظر: مواهب الجليل، م س، (191/1).

(2) - م ن، (2/5).

(3) - انظر: شرح الزرقاني، م س، (313/1).

(4) - نفسه.

(5) - انظر: الأنماط التقليدية والمستحدثة لسوء معاملة الأطفال، م س، ص 27

(6) - انظر: مواهب الجليل، (193/2).



من يريد شراء الرقيق، أن يتلمس ثديي المرأة فمنع الفقهاء ذلك، قال ابن محرز: «وأشد من ذلك ما يفعلون في هذا الزمان، أنه يجس صدرها وثديها وهو أشد من النظر كما تقدم في الصيام، ولا يجوز باتفاق فيها أعلم، لا سيما من بعض من لا يتقي الله تعالى»[1] فإذا كان هذا منظور الفقهاء قديما في الأمة الجارية تعرض في السوق للبيع والشراء، فما بالك بنظرته لتحسس البنات خذرات البيوت وفلذات الأكباد؟؟ وقد نص الفقهاء في جزئياتهم الفقهية والتي صارت كالقاعدة المطردة «أنه ما لا يجوز النظر إليه لا يجوز لمسه ولو من فوق الثوب»[2]

- **الدعوة إلى ستر عورات البنات القاصرات:** فمع ما عرف عن الفقهاء من تساهل في حجاب الإماء والجواري، إلا أنه عند الخوف من وقوع الفساد والفتنة وبعث الشهوات أمر بالستر، «ففي رسم الأقضية من سماع أشهب من كتاب النكاح: وسئل مالك أتكره أن تخرج الجارية المملوكة متجردة؟ قال: نعم، وأضربها على ذلك، قال محمد بن رشد: متجردة مكشوفة الظهر أو البطن، إلا أن ذلك لا ينبغي اليوم لعموم الفساد»[3] وكان الشيخ سالم بن القطان ينهى الأمهات عن المغالاة في تزيين الأطفال، وَعَدَّهُ أبو بكر بن الطيب من التشبه بالنساء وتعمد الفساد[4] وكان المغاربة قديما يهتمون بلباس الصبيان ويفرقون في ذلك بين الغلمان بواسطة العمائم أو ما كان يسمى ب»الرزة» فلا يضعها إلا الغلام البالغ أما القاصر فلا يلبس إلا ما يسمى ب»الطاقية»، فإذا رأوا غلاما بلا «رزة» علموا أنه لا زال «صبيا غرا» عندهم، ولذلك كان الغلمان يفتخرون فيما بينهم أثناء لبسهم للعمائم، كما كان للفتيات غير البالغات غطاء رأس خاص بهن يسمى «شدة العويتيقة» والعويتيقة في اللسان الدارج المغربي هي الطفلة الصغيرة التي لم تبلغ سن الرشد، وكن يضعن «الشدة» لعدم انشغالهن بالتزيين والتجميل، وكانت المرأة تلجأ إلى هذه الشدة عندما تكون مستعجلة من أمرها[5].

- **التحذير من التساهل في تقبيل الأجانب للأطفال:** فقد حذر الفقهاء من التساهل في تقبيل

(1) - م ن، (194/2).

(2) - م ن، (143/5).

(3) - م ن، (192/2).

(4) - انظر: شرح الزرقاني، م س، (313/1).

(5) - انظر: بوسلام، محمد، اللباس التقليدي في المغرب الجذور والإنتاج والأصناف والتطور، دار أبي رقراق، طبعة 2014م، 158.

وتعنيق الأجانب والغرباء للأطفال، ودعوا إلى شيء من التحفظ، فقال الحطاب في مواهبه «وكذلك ينبغي أيضا التحفظ من مصافحته ومعانقته»[1].

وفي حالة تجاوز الفاعل لما سبق بيانه من الأمور الوقائية، فإن للمالكية اهتماما بالظاهرة في عقاب المعتدي ومساعدة المعتدى عليه، هذا في وقت نجد بعض الحلول التي تقيم العقاب على الفاعل وتترك المفعول فيه بدون علاج ولا مساعدة، بل يترك لحال سبيله يقاسي الآلام الجسدية والنفسية التي خلفها تهجم الجاني عليه.

فأما في مجال إقامة العقاب على الجاني فهو على الترتيب التالي:

أولا: في حالة التحرش الجنسي دون جماع: وقد اختلف الفقهاء في تقدير عقوبة التحرش الجنسي دون وقوع اغتصاب، على حسب حالة الجاني ومدى سبقه وإصراره في هذا الفعل، ففي العتبية عن الإمام مالك رحمه الله، أنه أمر بضرب شخص وجد مع صبي في سطح، وقد جرده وضمه إلى صدره أربعمائة سوط فانتفخ الرجل ومات من ذلك ولم يستعظمه مالك، فقيل له يا أبا عبد الله: إن مثل هذا من الأدب والعقوبة لكثير، فقال: «هَذَا بِمَا أَجْرَمَ، وَمَا رَأَيْتُ أَنَّهُ أَمَسَّهُ مِنَ العُقُوبِةِ إِلاَّ بِمَا اجْتَرَمَ»[2].

فالواضح من هذا النص أن حكم المتحرش الجنسي بالطفل بدون اغتصاب ولا إيلاج عند مالك أربعمائة سوط تلهب ظهره، وقد أنكر بعضهم على الإمام مالك، مغلاته في عقوبة المتحرش الجنسي بالغلمان ومجاوزته الحد في الإيقاع بهم، وقد عُرف عنه أنه كان يأمر بجلد مائة سوط لمن أتى بهيمة[3].

وفي العتبية أيضا أن امرأة تَعَرَّضَ لها حمال، فانتزع منها ثيابها يريد اغتصابها، فرمته بحجر فجرحته في رأسه، ثم ذهبت لمروان بن الحكم تشكوه، فجمع الحمالين، فجعل يدخل عليها الحمالين رجلا رجلا حتى عرفته، فأمر مروان بحبسه، فجاء أبوه يشفع له بإخراجه، فرفض مروان إخراجه من السجن حتى يدفع لها ألف درهم جراء ما كشف منها[4]، وسئل عيسى بن محمد عمن قصد إلى غلام أمرد وحمله واستغاث بالناس فاستنقذوه منه، ثم رجع إليه وتغيب به فاستغاث بالناس، فقال

(1) - انظر: مواهب الجليل، م س، (476/1).

(2) - انظر: البيان والتحصيل، م س، (278/16).

(3) - انظر: المعيار المعرب للونشريسي، م س، (419/2).

(4) - انظر: البيان والتحصيل، م س، (277/16).



إنه يريد به الفساد، فخلصوه منه وشهد بذلك لفيف من الناس، فأجاب بأنه يطال حبس المشهود عليه ويتثبت في أمره ويفحص عن أصحابه، فإن ظهر عليه ما شهد به الشاهد أدبته أدبا موجعا وأطلت حبسه، وإن لم يكن إلا ما حصل من الشهادة أطلت حبسه ثم أمرت بإطلاقه[1].

وفيها أيضا أنه من تغامز مع أجنبية أو تضاحك معها وهي راضية ضرب عشرين سوطا، وإن قَبَّلَها طائعة ضربا خمسين سوطا، وإن كانت مكرهة ضرب الرجل خمسين[2].

ومن الفقهاء من كان يعاقب لوجود الشبهة فقط، دون وقوع اعتداء، فعن القاضي عياض قال: «كان بن نصر عدلا في أحكامه، صارما في الحق، وكان يأمر من يمشي على شاطئ البحر والمواضع الخالية، فإن وجدوا رجلا مع غلام حَدَث، أتوا بهما فإن لم يقم بينة أنه ابنه أو أخوه وإلا عاقبه.»[3].

فاختلف حكم الفقهاء في هذه الحالة بين الحبس والتعويض المالي والضرب.

ثانيا: في حالة التحرش الجنسي مع الجماع دون القتل: وحُكم الجاني في الفقه المالكي اعتبار ذلك الوطء زناً حراماً يوجب الحد، وقد يكون هذا الحد قتلا أو دونه، على حسب الحالة والفاعل، حتى ولو كان بموافقة المفعول فيه ورضاه، فإن كان المفعول فيه بالغا أقيم الحد على الفاعل والمفعول فيه، وإن كان المفعول فيه صبيا صغيرا غير بالغ لم يقم عليه الحد، وإنما يقام على الفاعل البالغ، ففي المواهب: «وإن كان الفاعل بالغا والمفعول به غير بالغ فليرجم الفاعل»[4] وسئل الإمام مالك عن الرجل يطأ الصبي فقال: «من فعل ذلك بصبي رجم ولم يرجم الصبي»[5] ولم يقل بعقاب الصبي الموافق لهذا الفعل، لأن الصبي عنده لم يبلغ مبلغ من يَعْقِلُ تكليفا، وفي الجامع لمسائل المدونة

(1) - انظر: المعيار المعرب للونشريسي، م س، (408/2).

(2) - م ن، (419/2).

(3) - انظر: ابن حمدون، أبو عبد الله محمد الطالب، حاشية ابن حمدون على ميارة، تحقيق عبد الكريم قبول، دار الرشاد الحديثة، طبعة 1432هـ/2011م، (438/2).

(4) - انظر: مواهب الجليل، م س، (84/8).

(5) - انظر: الإمام مالك، مالك بن أنس، مدونة الإمام مالك، تحقيق زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1426هـ/2005م، (485/4).



أنه من غصب امرأة في نفسها، فعليه الحد والصداق، ولا شيء على المرأة لأنها مكرهة، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: «حمل عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه.»[1].

وإن قام رجل باغتصاب صبية فافتضها، ولو كانت مجنونة، أقيم عليه الحد عند مالك، في حين نرى أن المجانين في واقعنا المعاصر تركوا للشارع يفعل فيهم فعله، ففي المدونة «قلت: أرأيت الرجل يزني بالصبية التي مثلها يجامع والمجنونة، أيقام عليه الحد في قول مالك؟ قال نعم، وقال مالك في الصبية التي مثلها يجامع: أُقِيمُ الحد على من زنا بها»[2] وذكر الحطاب عن مطرف قال: «كان مالك يرى فيمن اشترى جارية وغلاما من دار والناس ينظرون حتى تغيب عليها أو عليه فلا يدري ما فعل أن يضرب الثلاثمائة والأربعمائة، بكرا كان أو ثيبا، وكان الحكام يحكمون بذلك عندنا بمشورة مالك.»[3].

ولم يكتف الفقه بمعاقبة الجاني بل طالبه بتعويض المعتدى عليها، إن كانت صبية فض بجنايته عليها بكرتها، ففي المدونة: «إن كان حرا أو مملوكا فعليهما الحد وإن كان الحر محصنا فأرجمه وإن كان بكرا فعليه مع الحد العوض لها مما أصابها به بقدر رأي السلطان فيما أفسد من كفاءتها وموضعها لمن أرادها»[4].

ثالثا: في حالة التحرش الجنسي مع الجماع والقتل: فالفقه يقر بالحد قتلا في الزاني المحصن، فمن زاد على فاحشته بقتل من هتك عرضه، انتقل الأمر إلى حد القصاص، عملا بقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى فمن عفي له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم)[5] وغالبا ما يكون مغتصب الطفل سبق له أن اغتصب غيره، ولم يُفْضَحُ أمره إلا بسبب خطأ وقع فيه، فهذا ولاشك معتد بتربصه بالأطفال قصد هتك أعراضهم وإزهاق أرواحهم، ولا يكون ذلك إلا بعد خطفهم وإبعادهم عن مكان ذويهم، قال الشيخ بن عاشور: «إن عاد المعفو

(1) - انظر: ابن يونس، أبو بكر محمد بن عبد الله، الجامع لمسائل المدونة، تحقيق مجموعة من الباحثين في رسائل الدكتوراه، نشر معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، توزيع دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1434هـ/2013م، (347/22).

(2) - انظر: مدونة الإمام مالك، م س، (508/4).

(3) - انظر: مواهب الجليل، م س، (278/8).

(4) - انظر: مدونة الإمام مالك، م س، (610/4).

(5) - سورة البقرة / الآية 178.



عنه إلى القتل مرة أخرى، فلا بد من قتله ولا يُمَكِّنُ الحاكمُ الوليَّ من العفو»[1] وقد سئل القاضيان أبو علي بن قداح وأبو عبد الله بن عبد السلام أيام الأمير أبي يحيى عن ذمي يسرق صغار المسلمين ويبيعهم، فأجاب أبو علي بأنه يقتل بالسيف، وأجاب ابن عبد السلام بأنه يصلب ويقتل[2].

ويحسن بنا في خاتمة هذا الفصل أن نشير إلى ما عرف عند القبائل الباعمرانية بالأوفاق العرفية سنة 1250 هـ، وهي عبارة عن قرارات وأحكام تم الاتفاق عليها بين أفراد القبيلة تحت إشراف الفقيه، وفيها ما جاء ردعا للاغتصاب والتحرش أختار منها الأحكام التالية:

- ومن تعرض للمرأة في الطريق يريد فيها الفساد أو يربطها فعليه مائة ريال إنصافا ومثل ذلك للمرأة إن قامت عليه البينة.
- ومن قبض في الخلا مع امرأة في الفساد فعليه مائة مثقال إنصافا مثل ذلك للمرأة.
- الغريب المخل بشرف القبيلة يلزمه أداء عشرين ريالا إنصافا رجلا كان أو امرأة.
- من حاول اغتصاب امرأة قرب البئر إذا استغاثت وأدرك قبل وقوع الاغتصاب يؤدي مائة ريال إنصافا وإذا كان قد اغتصب يلزمه خمسمائة ريال.
- من اغتصب بكرا يؤدي مائة ريال إنصافا وصداق البكر.
- المرأة التي تنجب ابنا غير شرعي تؤدي مائة ريال[3].

خاتمة:

إن الناظر والمتأمل في كل ما سبق سوقه من آيات قرآنية وأحاديث نبوية واستشهادات فقهية يعلم علم اليقين زور وبهتان ذاك الاتهام الباهت، في كون الفقه الإسلامي تغاضى عن فاحشة «التحرش الجنسي بالأطفال» وتستر عليها، بل سيقف على مدى الاهتمام الذي يوليه للطفل من قبل ولادته إلى غاية بلوغه واحتلامه، ولتسهيل هذا الأمر على القارئ العاقل المنصف نلخص كل ما سبق في شكل نتائج وتلخيصات جامعة:

(1) - انظر: التحرير والتنوير، م س، (144/2).

(2) - انظر: المعيار المعرب، م س، (435/2).

(3) - انظر: المحمدي، علي، السلطة والمجتمع في المغرب: نموذج آيت باعمران، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 1989، ص 131.

- اهتمام القرآن الكريم والسنة النبوية والفقه الإسلامي بحقوق الأطفال وحمايتهم، وبطلان دعوى من يقول بالعكس.

- التحذير من قتل الأطفال والتعدي عليهم بسبب تأزم الأوضاع الاجتماعية والمالية.

- الدعوة إلى إكرام اليتيم وعدم قهره واغتصاب ماله أصالة والنيل من عرضه تبعا.

- عدم الرأفة والشفقة بالمعتدي على أعراض الناس.

- الإنكار على قتلة الأطفال ومغتصبيهم وتوعدهم بالقصاص في الدنيا والعذاب الشديد في الآخرة.

- اعتبار التعدي الجنسي على الأطفال فاحشة تستوجب غضب الله وعقابه ولعن رسوله الكريم.

- الدعوة لتجنب كل الوسائل والآليات الباعثة على تسهيل وتهيئة التعرض بالأذى للأطفال.

- ضرورة مراقبة الأطفال والتنبه لأمورهم واحتياجاتهم ومنعهم من التواجد في الأماكن المشبوهة وغير الآمنة.

- الحرص على حماية وسلامة الأطفال وهم أجنة في بطون أمهاتهم.

- تنظيم علاقة المعلم بالصبيان تجنبا للوقوع في المحظور أخذا بمبدأ «الوقاية خير من العلاج».

- الدعوة لتخصيص الفتيات بمدرسات إناث وتفريق الإناث عن الذكور.

- تحميل المجتمع الإسلامي مسؤولية حماية الأطفال والانتباه لهم.

- تحريم لمس الأماكن الحساسة للأطفال بقصد الشهوة واللذة ولو كانوا أبناء فلذات الأكباد.

- التحذير مع التساهل في علاقات الأجانب بالأطفال.

- الدعوة لمعاقبة مغتصبي الأطفال مع مراعاة حال التعدي ومستوى الإذاية.

- الدعوة لتعويض المعتدى عليه ماليا ومرافقته نفسيا لتجاوز أثر التعدي.



لائحة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.

- ابن الحاج، أبو عبد الله محمد بن أحمد التجيبي، نوازل ابن الحاج التجيبي، دراسة وتحقيق أحمد شعيب اليوسفي، منشورات الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية، الطبعة الأولى، 1439هـ/2018م.

- ابن حمدون، أبو عبد الله محمد الطالب، حاشية ابن حمدون على ميارة، راجعه وصححه عبد الكريم قبول، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، طبعة 1432هـ/2011م.

- ابن حنبل، أحمد، مسند الإمام أحمد تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى، 1416 هـ / 1995م.

- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، تحقيق محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1408 هـ/ 1988م.

- ابن سحنون، أبو عبد الله محمد، كتاب آداب المعلمين، راجعه وعلق عليه محمد العروسي المطوي، تونس، 1392هـ / 1972م.

- ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس.

- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله النميري، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 1412 هـ / 1992م.

- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله النميري، الكافي في فقه أهل المدينة المالكي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1413هـ / 1992م.

- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم، عيون الأخبار، شرحه وضبطه وعلق عليه وقدم له ورتب فهارسه يوسف علي طويل، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون طبع أو سنة طبع.

- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414هـ

- ابن يونس، أبو بكر محمد بن عبد الله، الجامع لمسائل المدونة، تحقيق مجموعة من الباحثين في



رسائل الدكتوراه، نشر معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، توزيع دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1434هـ / 2013م.

- أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق، سنن أبي داود، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا / بيروت.

- الألباني، ناصر الدين، صحيح الترغيب والترهيب، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1421 هـ / 2000 م.

- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، دار الفجر للتراث، طبعة 1426هـ / 2005م.

- بوسلام، محمد، اللباس التقليدي في المغرب الجذور والإنتاج والأصناف والتطور، دار أبي رقراق، طبعة 2014م.

- التاويل، محمد، شذرات الذهب فيما جد في قضايا النكاح والطلاق والنسب، منشورات مكتبة السنة، هولندا، الطبعة الأولى، 1431هـ / 2010م.

- الحجوي، محمد بن الحسن، تعليم الفتيات لا سفور المرأة، تحقيق محمد بن عزوز، مركز التراث الثقافي المغربي ودار ابن حزم، الطبعة الأولى، 1425هـ/2004م.

- الحطاب، محمد بن محمد الرعيني، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، راجعه وخرج أحاديثه محمد تامر ومحمد عبد العظيم، دار الحديث، القاهرة، طبعة 1431هـ/2010م.

- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، تاريخ بغداد، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1422هـ / 2002م.

- الزرقاني، عبد الباقي بن يوسف، شرح الزرقاني على مختصر الشيخ خليل، ومعه الفتح الرباني فيما ذهل عنه الزرقاني لمحمد البناني، ضبطه وصححه وخرج آياته عبد السلام محمد أمين، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1422هـ/2002م.

- الزهوني، محمد العربي، النوازل الفقهية، دراسة وتحقيق عبد العاطي المرضي، منشورات وزارة الأوقاف، الطبعة الأولى، 1439هـ / 2018م.



- عسيري، عبد الرحمن، الأنماط التقليدية والمستحدثة لسوء معاملة الأطفال، ضمن أعمال ندوة: «سوء معاملة الأطفال واستغلالهم المشروع»، أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، الطبعة الأولى، الرياض، 1422هـ/2001م.

- الفيروزابادي، أبو طاهر مجد الدين، القاموس المحيط، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثامنة، 1426هـ / 2005م.

- القاضي عياض، أبو الفضل بن موسى، التنبيهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة، تحقيق محمد الوثيق وعبد النعيم حميتي، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1432 هـ / 2011 م.

- القرطبي، شمس الدين محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، خرج أحاديثه أحمد بن شعبان بن أحمد ومحمد بن عيادي بن عبد الحليم، طبعة مكتبة الصفا، الطبعة الأولى، 1425هـ/2005م

- المازوني، أبو زكريا يحيى بن موسى، الدرر المكنونة، مخطوط بمؤسسة علال الفاسي، الرباط، تحت عدد 564، ج 2، لوحة 75.

- مالك، بن أنس، المدونة الكبرى ومعها مقدمات ابن رشد لبيان ما اقتضه المدونة من الأحكام، ضبطه وخرج آياته وأحاديثه زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1426هـ / 2005م.

- المحمدي، علي، السلطة والمجتمع في المغرب نموذج آيت باعمران، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 1989م.

- مسلم، أبو الحسين بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، دار صادر، بيروت، تقديم نواف الجراح.

- الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، طبعة 1401هـ/1981م.

- https://www.ad.nl/binnenland/onderzoek-een-op-de-tien-mannen-worstelt-met-pedofiele-gevoelens~a523016d20) / mai 2020)



- https://www.pnvd.nl/pdf/2020-08-07_PNVD-programma_20-21.pdf (20 mai 2020)

-https://www.rtlnieuws.nl/nieuws/nederland/artikel/4052076/pedofiele-leraar-gouda-maakte-ook-kinderporno-met-neefje (20 mai 2020)

- https://www.rtlnieuws.nl/nieuws/nederland/artikel/4052086/gevaarlijk-pedo-handboek-ongestoord-verspreid-internet-politiek-wil (20 mai 2020)



الأحكام الاعتقادية في «محرر» ابن عطية

Article of Faith Judgments in Ibn Atiya’s Interpretation Book “Al Muharar”

ذ. محمد السباعي

باحث في الدراسات الإسلامية - جامعة ابن طفيل- القنيطرة - المغرب



تلخيص:

لقد كان الاهتمام بتفسير القرآن الكريم ودراسته في مقدمة اهتمامات العلماء المسلمين على مدى القرون التي تلت نزوله، حيث ظهرت الكتب التي تبحث في القرآن من جوانب عدة: منها ما يبحث في أسرار الإعجاز القرآني، ومنها ما يبحث في قراءاته المتعددة...يستوي في ذلك المشارقة والمغاربة على حد سواء.

ولعل القرن السادس الهجري من أبرز القرون في تاريخ الدراسات القرآنية، فقد شهد ميلا د أربعة من المفسرين يمثل كل واحد منهم مدرسة مستقلة في منهجه، وهم الأندلسيان: الفقيه القاضي أبو محمد عبد الحق بن عطية (ت 542 ه)، والقاضي أبو بكر بن العربي (ت 543 ه)، والمشرقيان: أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت 538 ه)، وأبو محمد الحسين بن مسعود البغوي (ت 516 ه).

ولقد أسفر اهتمام الأندلسيين بالقرآن الكريم عن ظهور علماء كانوا طليعة علماء التفسير، لدرجة أن صارت تفاسيرهم أشهر كتب التفسير كما هو حال: «**المحرر الوجيز لابن عطية الأندلسي**»؛ غير أن اشتغال ابن عطية بالتفسير لم يحل بينه وبين الاهتمام بمسائل أخرى حواها محرره وحجبتها عن أعين الناس شهرته التفسيرية. وهو ما يحاول هذا المقال رصده خاصة في شقه العقدي. ومعه صار طبيعيا أن نتعرض لمفهوم الأحكام العقدية أولا، قبل أن نعرج الحديث على مذهب ابن عطية العقدي، مفندين بالدليل والتعليل تهمة الاعتزال التي ألصقت به من قبل بعض العلماء. كما كان



البحث فرصة للوقوف على أهم مصادره العقدية المستشفة من بين ثنايا محرره، مستعرضين في النهاية بعض المسائل العقدية التي لامسها سِفْرُهُ العظيم.

فالبحث يروم أولا وأخيرا إبراز صفاء مذهب ابن عطية العقدي كما تشهد على ذلك مصنفاته، فضلا عن بيان جملة من الأحكام العقدية التي اشتمل عليها محرره الوجيز.

الكلمات المفاتيح: ابن عطية الأندلسي - العقيدة - مصادر العقيدة - المذهب العقدي - الأشعرية السنية - مسائل عقدية.

Abstract:

The interest in the study and interpretation of the Holy Qur'an was one of the main concerns of Muslim scholars over the centuries that followed its revelation, as books that explored several aspects of the Qur'an appeared; some of which conducted research on the secrets of the Quranic miracle while some others on multiple recitations. Perhaps four Quran interpreters such as Ibn Atiya, Ibn Arabi, Ezzamakhshari and Elbaghaoui were born on the sixth century AH each of whom represents an independent school. The interest of Andalusians in the Holy Qur'an has resulted in the emergence of scholars who were pioneers at interpretating Quran to the extent that their interpretations became the most famous ones worldwide such as the case of "Al Muharar Al Wajiz" for his author "Ibn Atiyah al-Andalusi". The latter engagement in interpretation, however, did not prevent him from caring for other issues that his book contained and which his reputation in interpretation blocked out, the core objective of this study, especially article of faith. Therefore, it will first tackle article of faith's judgments concept before we discuss Ibn Attiya's doctrinal method. Evidence and explanation, then, are provided to refuting the idea of being secluded that he was accused of by some scholars. The research is equally an opportunity to find out the most important doctrinal sources concluded from his work. All in all, this piece of research aims, first and foremost, to



highlight the purity of Ibn Attiya's doctrine as attested by his compilations as well as explain a set of doctrinal provisions that his brief book of interpretation includes.

Key words: Ibn Atiyah Al-Andalusi, Article of Faith, Doctrine Sources, Doctrinal method, The Sunni Ash'ari, Doctrinal Issues.

تمهيد:

إن أشرف ما صُرِفَت إليه الهمم وفُنِيَتْ في تدبره ومدارسته الأعمار هو كتاب الله تعالى؛ لأن شرف العلم من شرف المعلوم، ومن هنا فقد اهتم كثير من علماء الأمة بتفسير كتاب الله عز وجل، وقد كانت مناهجهم متنوعة تبعاً لعقيدة كلٍ منهم، فمن كان منهم على مذهب الأشاعرة طغى معتقد الأشاعرة على تفسيره، ومن كان على مذهب المعتزلة غلب معتقد المعتزلة على تفسيره، وهكذا.

ومع أن جل المفسرين متفقون على الجانب المنقول في التفسير، إلا أنهم اختلفوا في جانب الرأي، ما بين مطنب وموجز، وبين مهتم بالجانب اللغوي، وآخر معتن بالجانب البلاغي، ورابع بالجانب الفقهي في تفسيره...

وكما أن لكل فنٍّ مدارسه ومناهجه، فللتفسير أيضا مدارسه، ومن مدارس التفسير القيمة في العالم الإسلامي نذكر مدرسة التفسير بالأندلس، تلكم المدرسة العريقة التي كانت لها جهود عظيمة في خدمة كتاب الله تعالى على مر الأزمنة والقرون، فما خلت مرحلة من مراحل الزمن الغابر إلا ضربت بسهم وافر من علماء كانت لهم الريادة والتقدم في هذا الباب.

وإذا كان من المفيد في هذا المقال أن نشير إلى بعض هؤلاء العلماء لنلقي شعاعا على أساطين الفكر في الغرب الإسلامي، نجد أن تلك الحقبة الزمنية حملت لنا خيرة المفسرين أمثال أبي عبد



الرحمن بَقي بن مَخلَد (276 هـ)[1]، وأبي محمد مكي بن أبي طالب القرطبي (437 هـ)[2]، وأبي بكر بن العربي المعافري (ت 543 هـ)[3]، وأبي العباس أحمد بن مسعود بن محمد القرطبي (ت 601 هـ)[4]، وابن جزي الكلبي الغرناطي (ت741 هـ)[5]، وأبي حيان الغرناطي (ت 745هـ)[6]...

وكان من العلماء الأفذاذ الذين نبتوا في تربة الأندلس، وأصبحوا من كبار مفسريها عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام المحاربي الغرناطي ثم الأندلسي المشهور بابن عطية (ت 542 هـ) الذي أدرك شهرة عظيمة بتفسيره الذي اختصر فيه كل ما كُتب قبله من التفاسير، فراج رواجا عظيما في

(1) أبو عبد الرحمن بقي بن مخلد بن يزيد الأندلسي القرطبي الحافظ، أحد الأعلام، وصاحب «التفسير»، و«المسند»، رحل إلى المشرق ولبث فيه أول مرة 14 سنة، ثم رحل إليه مرة أخرى وبقي فيه 20 سنة، في طلب العلم والحديث، ثم رجع إلى بلده ونشر فيه علم الحديث. ويقال إنه هو الذي نشر الحديث بالأندلس وكثره وليس لأحد مثل مسنده ولا تفسيره، توفي سنة 276 هـ. قال عنه مؤسس المدرسة النقدية في الغرب والعقائد والأديان: أبو محمد بن حزم: «وهو الكتاب الذي أقطع قطعا، لا استثني فيه أنه لم يؤلف في الإسلام تفسير مثله. - ويضيف - ولا تفسير محمد بن جرير الطبري ولا غيره». وكما كان علما في علوم التفسير كان علما في علوم الحديث، فمصنفه الكبير الذي رتبه على أسماء الصحابة – رضي الله عنهم –روى فيه على ألف وثلاثمائة صاحب، ثم رتب حديث كل صاحب على أسماء الفقه، وأبواب الأحكام، فهو مصنف ومسند، وما أعلم هذه الرتبة لأحد قبله مع ثقته وضبطه. عده الأندلسيون صنوا لفحول المشارقة من أمثال: محمد بن إسماعيل البخاري، وسليمان بن الأشعث السجستاني، وأحمد بن شعيب النسائي. انظر: الذهبي، تذكرة الحفاظ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت، 368/2.

(2) اسمه حموش بن محمد بن مختار القيسي، كان من أهل التبحر في علوم القرآن والعربية، حسن الفهم والخُلق، جيد الدين والعقل، كثير التأليف في علوم القرآن محسنا لذلك، مجودا للقراءات السبع عالما بمعانيها.

(3) ولد باشبيلية وتلقى العلوم بها عن أبيه، فأتقن القراءات، ثم انتقل إلى قرطبة ودرس بها، كان رحمه الله متبحرا في العلوم، حريصا على نشرها، غير أنه كان حاد اللسان متعصبا لمذهبه المالكي كما أورد ذلك، الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 7، سنة 2000، 454/2-455.

(4) له شرح على تفسير ابن عطية، انتشر انتشارا عظيما بين أهل المشرق كما يقول ريبيرا (RIBIRA).

(5) هو محمد بن محمد بن جزي الكلبي (ت 758 هـ)، الغرناطي المالكي، المفسر الأصولي، من مصنفاته: «التسهيل لعلوم التنزيل في التفسير». تنظر ترجمته في: ابن فرحون، إبراهيم اليعمري، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق وتعليق محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة 274/2 – ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أخبار المائة الثامنة، دار الجيل، بيروت، بدون تاريخ، 89/5.

(6) هو محمد بن يوسف بن علي أثير الدين أبو حيان الأندلسي (ت 745 هـ)، مفسر محدث، أديب مؤرخ نحوي لغوي، بلغت مؤلفاته ما يزيد عن خمسين مؤلفا منها: «البحر المحيط في التفسير». تنظر ترجمته في: السيوطي، جلال الدين، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة المكتبة العصرية، لبنان / صيدا، دون تاريخ الطبع، 280/1 - الشوكاني، محمد بن علي، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، دار المعرفة، بيروت، 272/2 – 279.



المغرب والأندلس، وحظي بمكانة عالية عند جميع المفسرين[1]، إذ إن مؤلفَه أفاض عليه من مكنوز علمه، «فأحسن فيه وأبدع، وطار بحسن نيته كل مطار... فحرر وأجاد» [2] ما أضفي عليه روعة ودقة وقبولا كما يشير إلى ذلك العلامة ابن خلدون بقوله: «وهو تفسير مختصر للتفاسير بالمنقول، ملخص لها، مع العناية الفائقة في التحقيق والتمحيص والتحري بما هو أقرب للصحة والصواب، حسن المنحى» [3].

فذاع اسم القاضي أبي محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الغرناطي المالكي بين معاصريه وأقرانه من أهل القرن السادس الهجري وفيمن جاء بعده من أهل القرون التالية، ومرد ذلك إلى ما عُرف به الرجل من مساهمة في تنمية الدرس التفسيري وإثرائه بهذا القطر /الصقع وتحرير معانيه الذي أصبح منارة للعلماء، ونبعا ثريا لرجال الفكر والمعرفة، ومنهلا يرتوي منه كل ظمآن جاء بعده.

وليس هذا بمُستكثر على مُفسر مثل ابن عطية الذي أجبر ذاكرة التاريخ على المثول أمامه لتلتقط علومه الفريدة، وأعماله الخالدة، ومصنفاته الباهرة، والتي هي «بحق أصدق شاهد له بإمامته في العربية وغيرها»[4].

على أن اشتغال ابن عطية بالتفسير لم يحل بينه وبين الاهتمام بمعارف وعلوم أخرى ضرب فيها بسهمه الوافر حجبتها عن أعين الناس شهرته بالتفسير، من أبرزها علم القراءات والتفسير والحديث والفقه وأصوله، وعلم الكلام...

ومن ثمة فانتقاء الحديث عنه في هذه الدراسة باعتباره واحدا من مدرسة التفسير بالغرب الإسلامي وبالضبط اختيار «الأحكام الاعتقادية في محرره الوجيز» له ما يسوغه، ليس من حيث السبق الزمني، ولكن من حيث التدقيق والتمحيص الذي تفرد به كما يُصرح بذلك ابن خلدون في مقدمته بقوله: «فلما رجع الناس إلى التحقيق والتمحيص، وجاء أبو محمد بن عطية من المتأخرين، فلخص تلك التفاسير كلها – يقصد التفاسير التي استندت إلى الآثار المنقولة عن السلف - وتحرى ما

(1) يقول عنه الضبي: «إنه ألف في التفسير كتابا أربى فيه كل متقدم». الضبي، بغية الملتمس في تاريخ رجال الأندلس، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1966، ص 376.

(2) ابن الخطيب، لسان الدين، الإحاطة في أخبار غرناطة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424هـ، 539/3.

(3) - ابن خلدون، عبد الرحمن، مقدمة ابن خلدون، تحقيق حامد أحمد الطاهر، دار الفجر للتراث، ط 1، سنة 1434 هـ، ص 439.

(4) بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، م س، ص 292.



هو أقرب إلى الصواب منها، ووضع ذلك في كتاب متداول بين أهل المغرب والأندلس حسن المنحى.»[1] من جهة، ومن جهة أخرى استكشاف جوانب علمية في شخصية ابن عطية حجبتها عن أعين الكثيرين شهرته التفسيرية وتقديمها للمهتمين بتراث الغرب الإسلامي الذي شكل ابن عطية فيه مثالا للفقيه الغرناطي الذي بذل مجهودا جبارا في خدمة العقيدة الإسلامية الذي لم ينس نصيبه منها، شأنه شأن غير واحد من سلفه من فقهاء الأندلس؛ إذ ليس يخفي على كل حصيف ما بذله مفسرو الغرب الإسلامي من مجهود في خدمة العقيدة الإسلامية نظرا لكون القرآن الكريم المصدر الأساس للتشريع، وبالأخص ما يتعلق بالإيمان والتوحيد فإن معظم القرآن الكريم حديث عن العقيدة.

- فكيف تداخلت المسائل العقدية بالقضايا التفسيرية في محرر ابن عطية؟
- وبناء على أي مذهب عقدي حررها وناقشها؟
- وإلى أي مدى كان الإمام ابن عطية رحمه الله ملتزما بمذهبه العقدي عند تفسيره لآيات الأحكام الاعتقادية؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة وما قد تتشقق به أو يتفرع عنها هو ما تسعى هذه المقالة العلمية إلى الكشف عن بعضه واستخلاصه، مستأنسين بالشاهد والدليل؛ لكن ذلك بعد تحديد كنه المصطلح وماهيته.

أولاً: تعريف الأحكام الاعتقادية

قبل أن نتحدث عما يتصل بمذهب ابن عطية العقدي وما يرتبط به من أصول اعتقادية تميزه عن غيره من المذاهب السائدة يومها، لابد من تصور هذا المركب أولا، ذلك أن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، إذ لا يخفي على من شدا شيئا من المعرفة والعلم أن من أعظم وسائل تصوير المعارف ضبط مصطلحاتها وتعريفاتها.

ومن خلال التأمل وإطالة النظر نجد أنفسنا أمام مركب اسمي يتكون من مبتدأ وهو: «الأحكام» وخبر وهو: «الاعتقادية»، وعادة أهل العلم في المركبات الإضافية أو الاسمية أنهم يعرفون جزئيها أولا ليستعينوا بذلك على حسن تصور المجموع الذي صار علما دالا على معنى معين يفيده.

(1) مقدمة ابن خلدون، م س، 1031/3.



أ - تعريف الحكم لغة:

الحكم في اللغة له عدة إطلاقات:

الإطلاق الأول: يطلق الحكم في أصل الوضع اللغوي على المنع، قال ابن فارس « الحاء والكاف والميم أصل واحد وهو المنع من الظلم»[1].

الإطلاق الثاني: يفيد القضاء بالعدل؛ لأن المنع من الظلم يكون كنتيجة للقضاء بالعدل يقول ابن منظور: «الحكم القضاء بالعدل.»[2].

الإطلاق الثالث: يفيد معنى القضاء الغير المقرون بالعدل، كما يشير إلى ذلك فيروز آبادي أن «الحكم بالضم القضاء.»[3].

الإطلاق الرابع: ومنه حكمت الرجل بالتشديد فوضت إليه الحكم وأحكمت الشيء بالألف أتقنته[4].

الإطلاق الخامس: من معانيه «أيضا النصرة. تقول حكم كنصره، وأحكمه كأكرمه وحكمه بالتضعيف بمعنى منعه.»[5].

ب- تعريف الحكم اصطلاحًا:

ما اقتضاه خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين من طلب أو منع أو تخيير أو وضع[6]، كقولنا مثلا: لا إله إلا الله ففيه نفي وإثبات، ونحو عمر قائم وزيد ليس بقائم. ومحمد رسول الله، ومسيلمة ليس برسول.

(1) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1339 – 1979، مادة: «حكم «، 57/1.

(2) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ، مادة حكم، 688/1.

(3) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تحقيق مكتب التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقسُوسي، مؤسسة الرسالة، ط 8 سنة 2005 م، 951/2.

(4) لسان العرب، م س، 951/2.

(5) الشنقيطي، محمد أمين، مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر، دار القلم، بيروت، ص:7.

(6) المنياوي، أبو المنذر محمود بن محمد بن مصطفى بن عبد اللطيف، الشرح الكبير لمختصر الأصول من علم الأصول، المكتبة الشاملة، مصر، الطبعة الأولى، 1432 هـ - 2011 م، ص80.



وجدير بالذكر أن حقيقة الحكم الشرعي عند الأصوليين[1] تختلف تماما عما سطره الفقهاء في كتبهم الفقهية اعتبارا للأثر الذي يقتضيه خطاب الشارع في الفعل[2]، أي ما يتضمنه هذا الخطاب من الحرمة والوجوب والإباحة.

وتنقسم الأحكام الشرعية الواردة في القرآن إلى الأحكام الاعتقادية والعملية والاخلاقية، وبحثنا يتمحور حول الأحكام الاعتقادية، ومن ثم وجب الوقوف عند مفهوم الاعتقاد أولا، قبل بيان أهمية معرفة المذهب الاعتقادي للمفسر ثانيا.

ج - تعريف الاعتقاد: **لغة**: عرفه ابن فارس رحمه الله(ت 395):العين والقاف والدال أصل واحد يدل على شد وشدة وثوق، وإليه ترجع فروع الباب كلها [3]. ومن ذلك: عقد الحبل والبيع والعهد يعقده: شده [4]

واعتقدت كذا عقدت عليه القلب والضمير، حتى قيل العقيدة ما يدين الإنسان به وله عقيدة حسنة سالمة من الشك واعتقدت مالا جمعته[5].

وهذه المعاني كلها بمعنى الشد نقيض الحل يقال: عقد الحبل والبيع والعهد يعقده عقدا فانعقد: شده. قال العلامة الزبيدي (ت 1205 هـ): والذي صرح به أئمة الاشتقاق: أن أصل العقد نقيض الحل...، ثم استعمل في أنواع العقود من البيوعات، ثم استعمل في التصميم والاعتقاد الجازم [6].

اصطلاحا: مما ينبغي التنبيه عليه أن هناك فرقا بين العقائد باعتبارها إقرارات قلبية يقينية تصديقية، وبين علم العقائد كعلم باحث في العقيدة الإسلامية بإيراد الحجج ودفع الشبهات، وعليه فإنه يمكن التفريق بين الأمرين: باعتبار أن علم العقيدة هو أحد العلوم الشرعية، وأنه يُعنى بمعرفة

(1) حسان، حسين حامد، الحكم الشرعي عند الأصوليين، المطبعة العالمية، 1970ص: 29 وما بعدها.

(2) التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، دار الكتب العربية الكبرى، 1327 هـ، 15/1 - الفتوحي، أحمد بن عبد العزيز بن علي، شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير، تحقيق محمد الزحيلي ونزير حماد، مكتبة العبيكان، الرياض، 1413/1993 هـ،333/1.

(3) معجم مقاييس اللغة، م س، مادة «عقد»، 86/4.

(4) القاموس المحيط، م س، مادة «عقد»، 300/1.

(5) الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت، 421/2.

(6) الزبيدي، تاج العروس، تحقيق مجموعة من المحققين، طبعة دار الهداية، 394/8.



مسائل الاعتقاد: أصولا وفروعا، والاستدلال عليها، والرد على مخالفيها، وذلك عن طريق الأدلة النقلية والعقلية.

ومما يثير الانتباه ويعتبر حدا فاصلا في هذا الجانب ما نص عليه الإمام البكـي (ت 916 هـ) رحمه الله قائلا: «إن الناظرين في هذا الشأن أعني علم التوحيد على قسمين: منهم من نظر نظرا عاما: أي في المعلوم من حيث هو معلوم، وإن كان المقصود أولا وبالذات العلم بواجب الوجود، ومنهم من نظر نظرا خاصا: وذلك فيما يجب لله، ويستحيل عليه، ويجوز في أفعاله، وما يوصل إلى ذلك إجمالا، لا تفصيلا فكان بهذا المعنى هو «العلم بالأحكام الشرعية الاعتقادية عن قاطع عقلي أو سمعي أو وجداني.»»[1].

وعلى ضوء ما سبق كان مفهوم **الأحكام الاعتقادية**: ينصرف للأحكام التي تتعلق بعقيدة المسلم وإيمانه بالله وملائكته، وكتبه ورسله واليوم الآخر، وبالقدر خيره وشره، وتُدرس هذه الأحكام في علم العقيدة أو علم الكلام[2].

وبناء على ذلك، فإن معرفة عقيدة المفسر من خلال تفسيره أمر هام، خصوصا وأن علم التفسير من العلوم التي لها ارتباط وثيق بالعقيدة، فكل من يفسر القرآن الكريم يحاول نشر عقيدته وأفكاره والمذهب الذي قد يتبناه، وذلك أن كثيرا من آيات القرآن الكريم تحمل وجوها من المعاني، يجد كل منهم أرضا خصبة لزرع أصول عقيدته وسقيها بآيات القرآن الكريم، لذلك نجد كثيرا من أهل البدع

(1) البكي، تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب، تحقيق نزار حمادي، مؤسسة المعارف، بيروت، ط 1، ص:37.
(2) الزحيلي، محمد، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، الطبعة الثانية، 1427 هـ - 2006 م، 163/1.



كالشيعة[1] والمعتزلة[2]ألفوا كتبا في تفسير القرآن ونشروا من خلالها مذهبهم وعقيدتهم...،ومن ثم فمعرفة عقيدة المفسر ينتج عنها معرفة القواعد والأصول التي بنى على أساسها تفسيره،،بل هي بمثابة الإطار الفكري له، ومن خلالها ينجلي مذهبه، وينكشف منحاه الاعتقادي.

من أجل ذلك ارتأينا أن نبين المنهج العقدي للإمام ابن عطية الأندلسي رحمه الله تعالى، وكذا أصول مذهبه العقدي من خلال تفسيره الموسوم بـ«المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز».

ثانيًا: عقيدة ابن عطية من خلال تفسيره[3]

يعد كتاب المحرر الوجيز من أشهر مصنفات ابن عطية - رحمه الله -، فلا يكاد يذكر هذا الإمام إلا ويتبادر إلى الذهن كتابه الشهير «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز»،الذي ضاهى به المشارقة[4]في هذا المضمار. فكان بحق من أجل التفاسير المعتمدة - كما هو معروف مشهور -. فهو بمثابة موسوعة علمية كبيرة، ودائرة معارف ضرب فيها صاحبها بسهم وافر، فضلا عن جمعه فيها بين التفسير بالمأثور، والتفسير بالرأي، وإن غلب عليها طابع النقل فنالت الحظوة عند المتقدمين

(1) الشيعة هم الذين شايعوا عليا (رضي الله عنه) على وجه الخصوص، وأما غلاتهم فهم الذين غلوا في حبه، وقالوا بإمامته نصا أو وصية، وإما جليا وإما خفيا، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده، وإن خرجت فبظلم غيرهم، أو بتقية منهم، وهم فِرق منهم الغالي الكافر ومنهم دون ذلك. ينظر: الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، 1404 هـ، 140/1.

(2) المعتزلة: هم أكثر الفرق الإسلامية أثرا في علم الكلام، اختلف في سبب تسميتهم بهذا الاسم، ومن أشهرها أنهم اعتزلوا مجلس الحسن البصري وخالفوه في الحكم على عصاة المؤمنين، فجعلوه بمنزلة بين المنزلتين، وتقلد ذلك الأمر واصل بن عطاء تلميذ الحسن، ثم صارت لهم الأصول الخمسة التي يتفقون على جملتها، ويختلفون في كثير من تفاصيلها، فهم فيها طوائف، وأصولهم هي: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. انظر: الملطي، أبو الحسن محمد بن أبي أحمد، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تحقيق يمان سعد الدين المياديني، دار رمادي للنشر، الطبعة الأولى، 1414 هـ، ص: 49 – 63.

(3) - وقد طبع الكتاب عدة مرات: طبعة قطرية، وهي طبعة جيدة، وهناك طبعات مصرية، وطبعة دار الكتب العلمية، وعليه العزو في هذا البحث إلا عند النقل من غيرها فأنص على ذلك.

(4) -يقول العلامة محمد الطاهر بن عاشور: «... إلى أن جاء في عصر واحد عالمان جليلان أحدهما بالمشرق، وهو العلامة أبو القاسم محمود الزمخشري، صاحب الكشاف، والآخر بالمغرب بالأندلس وهو الشيخ عبد الحق بن عطية، فألف تفسيره المسمى «المحرر الوجيز». مقدمة ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، الطبعة الأولى، بدون تاريخ.



والمتأخرين لما حواه تفسيره من العلوم الكثيرة، يقول الضبي (ت 599 هـ) في حقه: «إنه ألف في التفسير كتابا أربى فيه كل متقدم»[1].

ويمكن دراسة عقيدة ابن عطية من خلال قراءة شاملة لسيرته ومؤلفاته خصوصا منها تفسيره «المحرر الوجيز» الذي كان يتعرض فيه في غير ما موضع لتفسير الآيات القرآنية التي هي محل خلاف مذهبي أو كلامي بين الفرق والمذاهب الإسلامية، كمسألة القضاء والقدر، ومسألة رؤية الله يوم القيامة، ومسألة الشفاعة وغيرها من القضايا الشائكة التي كانت مثار جدل بين الفرق والمذاهب الإسلامية، وخاصة بين أهل السنة وخصومهم من المعتزلة وغيرهم. خصوصا إذا عُلم أن حركة التفسير «قد تميزت في تاريخها بالجدل المواكب لحركة المذاهب الدينية والكلامية»[2]. من هنا كانت أهمية تقليب صفحات محرر ابن عطية في محاولة لتكوين صورة عامة عن شخصية ابن عطية على مستوى المذهب والعقيدة.

أ - مذهب ابن عطية العقدي:

كان الأئمة المتقدمون المعتبرون من أصحاب مالك على عقيدة السلف القائمة على الإثبات كعبد الرحمن بن القاسم، وعبد الله بن وهب، وعبد العزيز بن الماجشون، وتلاميذ تلامذته كسحنون، وأصبغ بن الفرج، وأتباع مذهبه كأبي عمر ابن عبد البر، وابن أبي زيد القيرواني، وأبي عمر الطلمنكي، وأبي بكر محمد بن وهب، وغيرهم.

قال الذهبي ـ رحمه الله ـ عن أبي ذر الهروي: « أخذ الكلام ورأي أبي الحسن عن القاضي أبي بكر بن الطيب، وبث ذلك بمكة وحمله عنه المغاربة إلى المغرب والأندلس، وقبل ذلك كان علماء المغرب لا يدخلون في الكلام، بل يُتقنون الفقه والحديث والعربية، ولا يخوضون في المعقولات، وعلى ذلك كان الأصيلي، وأبو الوليد بن الفرضي، وأبو عمر الطلمنكي، ومكي القيسي، وأبو عمر الداني، وأبو عمر بن عبد البر والعلماء»[3].

وفي سنة واحد وخمسمائة، رحل محمد بن تومرت الملقب بالمهدي (ت522هـ) إلى المشرق للعلم،

(1)- بغية الملتمس، م س، ص: 389.

(2) المسدي، عبد السلام، التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، ليبيا – تونس، 1981، ص: 35.

(3)- الذهبي، سير أعلام النبلاء، دار الحديث، القاهرة، طبعة 1427 هـ /2006 م، 557/17.

فجالس أئمة الأشعرية[1] من أهل السنة، وأخذ عنهم واستحسن طريقتهم في الدفاع عن العقيدة السلفية بالحجج العقلية، ولقي أبا حامد الغزالي بالشام، وحكى له ما فعله الأمير بكتبه فأجابه الغزالي: « ليذهبن عن قليل ملكه وليقتلن ولده». وبعد عودته إلى المغرب، أنكر على المغاربة جمودهم على مذهب السلف في إقرار المتشابه كما جاء، فلقي متاعب ومعارضة من طرف الفقهاء، كما واجه متاعب من طرف السلطة الحاكمة.

وفي زمن ابن تومرت وما بعده: قوي علم الكلام في المغرب، وأطر الناس على الظاهرية في الفروع، وعلى الأشعرية في الأصول، وشنع على المخالفين، وأحرق كتب المالكية، وكفر أهل السنة بحجة أنهم مجسمة، وذكر أبو بكر البيذق: أنه سبيت نساؤهم لأجل ذلك، وانتشرت كتب ابن تومرت «المرشدة»، و«أتم ما يطلب»، وشاع تدريس كتاب «الإرشاد» للجويني.

ثم جاء أبو عمرو السلالجي في القرن السادس، وتصدى لتعليم عقيدة ابن تومرت، وألف «العقيدة البرهانية»، وبقيت عمدة المغاربة في علم أصول الدين إلى اليوم، ولا يزاحمها إلا كتب المتأخرين؛ كالسنوسي في القرن التاسع في رسالته «أم البراهين»، و«العقيدة الصغرى»[2]. وفي كنف هذه البيئة الأشعرية تربى ابن عطية، ودرس كتب المذهب الأشعري، خصوصا وأن والده كما هو معلوم قد أحاطه بالعناية والرعاية ما كان سببا في تكوين شخصيته العلمية [3]،فأدمن كما يقول عن نفسه « في السؤدد جاهدا حتى تناول الكواكب قاعدا»[4]،و«سما إلى رتبة الكهول صغيرا، وشن كتيبة ذهنه على العلوم مغيرا، فسباها معنى وفصلا، وحواها فرعا وأصلا»،[5] ساعده في ذلك أيضا العصر الذي عاش فيه – عصر المرابطين – الذي تشجع فيه الناس على تعاطي مختلف العلوم، والتصنيف فيها، وتهافتوا على جمع الكتب وبذل المال لاقتنائها، بيد أنه كانت لبعضهم خزائن نفيسة

(1)- الأشاعرة: هم أتباع أبي الحسن الأشعري، الذي كان معتزليا، ثم ترك الاعتزال واتخذ مذهبا بين الاعتزال، ومذهب أهل السنة والجماعة، ثم رجع وتاب. وهم يثبتون لله سبع صفات يسمونها صفات المعاني وهي: العلم والقدرة والإرادة والحياة السمع والبصر والكلام، ويؤولون بقية الأسماء والصفات. ينظر: الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، إشراف وتخطيط ومراجعة مانع بن حماد الجهني، دار الندوة للطباعة والنشر والتوزيع، ط 4، سنة 1420 هـ، 83/1.

(2)- لمزيد من التوسع حول تطور الاعتقاد، وكيفية دخول علم الكلام، وأسبابه، انظر: الطريفي، عبد العزيز، المغربية في شرح العقيدة القيروانية، دار المنهاج، (20-68).

(3)- الإحاطة في أخبار غرناطة، م س، 539/3.

(4) ابن خاقان، قلائد العقيان، ص: 217.

(5) المقري، نفح الطيب، 281/3.



تضم أعلاقا نفيسة لا تظفر بها إلا عندهم، فصارت قراءة القرآن بالسبع ورواية الحديث عندهم رفيعة، وللفقه رونق ووجاهة، ولا مذهب لهم إلا مذهب مالك، وخواصهم يحفظون من سائر المذاهب ما يباحثون به بمحاضر ملوكهم ذوي الهمم في العلوم، فحظي الفقيه عند الملثمين بمكانة سامية ومناصب عالية في الدولة. ففي خضم هذه الأجواء الفكرية والحرية التي تمتع بها العلماء بزغت شمس ابن عطية فاستوعب الثقافة الأشعرية التي نجد لها امتدادا على طول صفحات محرره، وهو أمر لا تخطئه العين من خلال ردوده الموفقة على فرق حادت عن المنهج السوي في باب العقيدة فناقش المعتزلة وغيرهم من أهل البدع[1] في مواضع كثيرة من تفسيره، سيأتي بيانها لاحقا، كما رد على القدرية[2]، وكذلك رد على المشبهة[3]، وعلى الخوارج[4]، وعلى الشيعة[5]، وعلى القائلين لا يضر مع الإيمان معصية[6].

وذاك مهيع دأب عليه جميع المفسرين الذين كانوا ينصرون مذهبهم العقدي ويستدلون عليه أثناء تفسيرهم لآي القران الكريم، وهذا ما جرى مع القاضي ابن عطية، حيث أنه كان أشعري المذهب والمعتقد[7]، لذلك كان يقرر عقيدته في تفسيره للقرآن الكريم متماشيا على أصول الأشاعرة في تقرير مسائل الاعتقاد بالعقل أولا ثم الاستدلال عليها بالأدلة السمعية كما هو الحال عند تفسير قوله تعالى: (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ)[8]؛ إذ يقول: «أجمع أهل السنة على أن الله تبارك وتعالى يُرى يوم القيامة، يراه المؤمنون، قال ابن وهب عن مالك بن أنس

(1) انظر: المحرر الوجيز: 40/2، 212/4 -213-1،316/313، 123/6،122-131.

(2) انظر: م ن، 336/2.

(3) انظر: م ن، 275/2. والمشبهة قوم ضلوا في إثبات وجود الله وصفاته، فمنهم من شبه ذات الله بذوات خلقه، ومنهم من شبه صفات الله بصفات خلقه، ولهم في ذلك مقالات وتخبط، وأول ظهور التشبيه صادر عن الروافض الغلاة.

(4) انظر: م ن، 143/4.

(5) انظر: م ن، 184/10 –208. والشيعة هم الذين شايعوا عليا (رضي الله عنه) على الخصوص وقالوا بإمامته وخلافته نصا ووصية، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج عن أولاده، وإن خرجت فبظلم من غيره أو بتقية من عنده (انظر: الملل والنحل، م س، ص: 146).

(6) هم المرجئة، انظر: م ن، 143/4 -144.

(7) فايد، عبد الوهاب، منهج ابن عطية في تفسير القرآن الكريم، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، 1393هـ - 1973م، ص 224.

(8) سورة الأنعام، الآية 103.



رضي الله، والوجه: أن يبين جواز ذلك عقلا، ثم يُستند إلى ورود السمع بوقوع ذلك الجائز»[1]. وبنفس النفس الأشعري سلك طريق التأويل في صفات الله تعالى، وعدم تفسيرها بالظاهر الذي دلت عليه، فعمل على إثبات بعضها، وتأويل الباقي الآخر منها على ما تقرر في مذهب الأشاعرة، فأثبت مثلا صفة الحياة والرؤية وصفة الكلام؛ لكنه قال هو كلام نفسي قديم[2]، وأوَّلَ صفات أخرى كالاستواء حيث تأوله بأن المعنى استوى أمره وسلطانه وقدرته[3] فضلا عن قوله فقال بجواز حمل آيات الصفات على المجاز[4]، وتأول مجيء الله يوم القيامة بأن المعنى مجيء أمره[5]، وتأول معنى اليد المثبتة لله بأنها النعمة أو القدرة[6]، وتأول معنى الوجه بأنه عبارة عن الذات وصفاتها[7]. فتحصل من جميع هذا وغيره المثبت بين دفتي محرره أن الرجل كان أشعريا حتى النخاع،

إلا أنه ورغم ذلك كله، فقد أثار بعض العلماء جدلا حول مذهبه العقدي، فاتهموه ولمزوه بالميل إلى المعتزلة، تبعا لاختيارات له أحيانا على مذهب السنة ولو في بعض الأمور.

ب - اتهام ابن عطية بالاعتزال:

إن الاعتزال كمذهب عقدي له أصوله ومبادؤه يختلف كل الاختلاف تماما عن مذاهب أهل السنة (الأشاعرة والماتريدية)، ولطالما كانت بين رجال المذهبين عبر العصور خصومات فكرية، ومناظرات علمية، ومناقشات حادة وجدت آثارها بمصنفات الفريقين. وابن عطية واحد من الذين كانت لهم ردود موفقة على طائفة من ضلالاتهم وترهاتهم الفكرية[8] إيمانا منه بسلامة المذهب الاعتقادي الذي يومن به. ورغم ذلك كله وُجد من بين العلماء من يتهمه بالاعتزال. فهل يعتبر فعلا تفسير ابن عطية من جملة هذه التفاسير الاعتزالية؟ أم أنه تفسير من تفاسير أهل السنة؟

ومن الذين تكلموا في هذا الموضوع عالمان كبيران:

(1) المحرر الوجيز، م س، 330/2.

(2) م ن، 13/2.

(3) م ن، 115/1.

(4) م ن، 215/2 – 366/2.

(5) م ن، 366/2.

(6) م ن،215/2.

(7) م ن، 304/4.

(8) م ن، 40/2، 212/4 -213-1،316/313، 123/6،122-131.



الأول: ابن تيمية رحمه الله (728 هـ)[1]، وقد ذكر رأيه هذا رحمه الله في كتابه حيث يقول: «وتفسير ابن عطية وأمثاله أتبع للسنة والجماعة وأسلم من البدعة من تفسير الزمخشري، ولو ذكر كلام السلف الموجود في التفاسير المأثورة عنهم على وجهه لكان أحسن وأجمل، فإنه كثيرا ما ينقل من تفسير محمد بن جرير الطبري .وهو من أجل التفاسير وأعظمها قدرا .ثم إنه يدع ما نقله ابن جرير عن السلف لا يحكيه بحال ويذكر ما يزعم أنه قول المحققين، وإنما يعني بهم طائفة من أهل الكلام الذين قرروا أصولهم بطرق من جنس ما قررت المعتزلة به أصولهم، وإن كانوا أقرب إلى السنة من المعتزلة، لكن ينبغي أن يعطى كل ذي حق حقه ويعرف أن هذا من جملة التفسير على المذهب... [2].

وواضح أن ابن تيمية رحمه الله فيما عَنَّ لي ذكر ثلاث حقائق أحببت الوقوف عندها:

أ – إن كون قوله أن تفسير ابن عطية اتبع للسنة والجماعة، وأسلم من البدع من تفسير الزمخشري فيه غمز بالاعتزال غير أنه خفيف، وجعله أقرب إلى أهل السنة بالنسبة للزمخشري وهو قرب نسبي، وإن شئت فقل هو تعريض بأن المذهب الأشعري ليس مذهب أهل السنة والجماعة.

ب – أن ينقل عن الطبري، ولكنه يترك ما نقله ابن جرير فلا يحكيه، ولو أنه ذكر كلامه هذا لكان تفسيره أحسن وأجمل. ولسنا نظن أن ابن عطية كان ملزما بنقل كل كلام السلف الذي نقله ابن جرير، فلكل أسلوبه، فلئن كان ابن جرير ينقل كل الآراء، ويرجح بعضها على بعض أحيانا، وفي أحيان أخرى يتركها بدون ترجيح، فإن ابن عطية لم يختر هذا الأسلوب، وهنا تبرز الشخصية العلمية للمفسر، فلم يكن ليكون إمعة، بل وَطَّنَ نفسه على منهج يقوم على مبادئ، ومن مبادئه ألا ينقل إلا ما ا طمئن إلى صحته، ورأى أنه يتفق مع العقل. فنقد ابن تيمية غير مناسب – والله أعلم –؛ فلكي يكون ابن عطية من أهل السنة والجماعة كان عليه أن يتقبل كل صغيرة وكبيرة، وأن يسلم بكل ما يقوله علماء المذهب دون أن يكون له رأي شخصي؟ أو شخصية علمية؟

ج - واضح أن ابن تيمية يعيب على ابن عطية في كونه في بعض الأحيان يميل إلى آراء جماعة من علماء الكلام الذين يسيرون على نهج المعتزلة في استدلالاتهم، وهو من هو، إنه صاحب مذهب، فله مطلق الحرية في أن يأخذ بما يرى مادام يؤمن بالنقل المؤيد بالعقل، فإن اتفق في معقوله مع المعتزلة

(1) هو أحمد عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني، الإمام العلامة الحافظ الفقيه المجتهد المفسر، له مؤلفات كثيرة جدا منها: «مقدمة في التفسير» و«مجموع الفتاوى» وغيرها. ينظر: الذهبي، محمد بن عثمان، تذكرة الحفاظ، دراسة وتحقيق: زكريا عميرات، ط 1، سنة 1419 هـ – 1998، 192/4 – 193.

(2)- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 361/13.



في بعض الأمور فلا ينهض دليلا على أنه أصابته نزعة اعتزالية؛ «لأنه في كل آرائه الأخرى يناقضهم، ويعيب عليهم ويرد عليهم حجتهم. فلماذا إذن نتمسك بنقطة أو نقطتين، ونجعل منهما أساسا للحكم على مذهبه الاعتقادي ونترك مآت النقاط والآراء التي يخالفهم فيها» [1]والمضمنة على امتداد تفسيره؟

ولقد عاد ابن تيمية إلى الحديث عن هذه التهمة في موضع آخر فقال: «وتفسير ابن عطية خير من تفسير الزمخشري وأصح نقلا وبحثا وأبعد عن البدع وإن اشتمل على بعضها بل هو خير منه بكثير...»[2].

الثاني: الذي أثار هذه النقطة، واتهم ابن عطية بأنه أخطر على المبتدئين من الزمخشري؛ لأن الزمخشري معروف بمذهبه، والناس يتناولون كلامه على حذر، أما ابن عطية فغير مشهور بالاعتزال كالزمخشري، ومن هنا كانت خطورته على المتعلمين. هذا العالم هو شيخ الإسلام أحمد بن حجر الهيثمي (ت 973 هـ). وقد ذكر هذا الكلام في كتابه «الفتاوى الحديثية» في سياق سؤال وُجِّه إليه: هل في تفسير ابن عطية اعتزال؟ فأجاب بقوله: نعم فيه شيء كثير، حتى قال الإمام المحقق ابن عرفة المالكي التونسي (ت 803هـ)[3]: يخشى على المبتدئ منه أكثر ما يخاف عليه من كشاف الزمخشري؛ لأن الزمخشري لما علمت الناس منه أنه مبتدع تخوفوا منه واشتهر أمره بين الناس بما فيه من الاعتزال ومخالفة الصواب وأكثروا من تبديعه وتضليله وتقبيحه وتجهيله. بل إنه بالغ في الحط عليه فقال: «إنه أقبح من صاحب الكشاف؛ لأن كُلَّ أَحَدٍ يعلم اعتزال ذلك فيتجنبه، بخلاف هذا – في إشارة لابن عطية – فإنه يوهم الناس أنه من أهل السنة»، هذا فضلا عن كونه «يدس البدع والتفاسير في كلامه فَيَرُوجُ على أكثر أهل السنة كصاحب الكشاف»[4].

وابن عطية سني، لكن لا يزال يدخل من كلام بعض المعتزلة ما هو من اعتزاله في التفسير، ثم يقره ولا ينبه عليه، ويعتقد أنه من أهل السنة، وأن ما ذكره من مذهبهم الجاري على أصولهم، وليس الأمر كذلك فكان ضرر تفسير ابن عطية أشد وأعظم على الناس من ضرر الكشاف.[5]. ولعل تهمة

(1) التفسير والمفسرون، م س، 241/1.

(2)- مجموع الفتاوى، م س، 388/13.

(3) هو محمد بن محمد بن عرفة الورغمي التونسي (ت 803 هـ)، وهو مشهور بابن عرفة، لا ابن العرفة. انظر: الطيار، مساعد بن سليمان بن ناصر، التفسير اللغوي للقرآن الكريم، دار ابن الجوزي، ص: 243.

(4) ينظر هذا النقل عن ابن حجر في: المباركفوري، تحفة الأحوذي، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، 278/8. - التفسير اللغوي للقرآن الكريم، م س، ص: 243.

(5)- ابن حجر الهيثمي، الفتاوي الحديثية، ص:242.



الاعتزال هذه التي ألصقها به ابن عرفة مردها - حسب ما يبدو من خلال البحث والتنقيب والكشف عن المصادر التي اعتمدها ابن عطية في محرره -: إما إلى تأثره بتفسير «شفاء الصدور» للنقاش المعتزلي[1]، أو يكون الاعتزال أتى إليه من مبالغته في الاعتناء باللغة واهتمامه بالاشتقاق اللغوي شأنه في ذلك شأن المعتزلة في العناية باللغة وجهره بآرائهم وحكايتها على أنها أحد الاحتمالات في الآية، دون أن ينبه على خطئها [2].

ولقد رد صاحب رسالة «منهج ابن عطية في تفسير القران الكريم» على هذا الفِرية فبين بطلانها فقال: «وفي إثبات ذلك إثباتا مطلقا فيه نظر، لأن ابن عطية رحمه الله قد رد على المعتزلة في مواطن كثيرة، وخالفهم في مسائل عظيمة، واستقرأت تفسيره فإذا فيه أكثر من خمسين موضعا ذكر فيها المعتزلة ورد عليهم، وهذا أكبر دليل على أنه ليس من المعتزلة، ولا على أصولهم، وبين ذلك جمع من الباحثين...»[3]

والحقيقة أن بعض المنصفين من الباحثين تأملوا كلام ابن عطية ووضعوه في الميزان فتبين لهم من بين ثنايا تفسيره موقفه الصريح من المعتزلة؛ إذ رغم أنه يورد آراءهم فإنه لا يفوت الفرصة في تفنيدها والعيب عليهم وبعبارات فيها طعن وغمز وتجريح لهم في مواطن كثيرة من كتابه[4]فقالوا «والحق أن ابن عطية كان على مذهب السنة والجماعة، ولكن عن اقتناع لا عن تقليد، وعن فهم لا عن تسليم»[5]. ولنجلي هذه الحقيقة أكتفي بمثال واحد: فقد قال بعض الباحثين ممن تأمل تفسيره لقوله تعالى (لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ

(1) هو أبو بكر محمد بن الحسن بن زياد المقرئ، المعروف بالنقاش (ت 351 ه)، كان عالما بالقرآن والتفسير، من مصنفاته: «كتابه في التفسير «شفاء الصدور» و«كتاب الإشارة في غريب القرآن» و«الموضح في معاني القرآن» وكتاب: «القراءات». ينظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، تحقيق بشار عواد معروف، ط1، سنة 1422 ه / 2002 م، 201/2.

(2) انظر: المحرر الوجيز، ط قطر: 155/1، 357 - 75/2، 148/3 -184.

(3) انظر: منهج ابن عطية في تفسير القرآن الكريم، م س.

(4) لقد وُجد ابن عطية يصرف موقفه من المعتزلة في كتابه من خلال إيراده لأقوالهم وتفنيدها وهي كثيرة نذكر منها مسألة الرزق انظر: (المحرر الوجيز، ط قطر:/148،147، 199و 66/2 و14/5 و 243/7)، ومسألة أفعال العباد وما يتعلق بها من نفي إضلال الله للعبد وتزيين الشهوات له (انظر: م ن، 1 /216 و 212/2، 467 و 40/3، 140 و387/5، 390 و 5/6 و281/7، 282)، ومسألة التحسين والتقبيح العقليين (انظر: م ن، 430/1). وللمزيد انظر: التفسير اللغوي للقرآن الكريم، م س، ص:242،243.

(5) انظر: مقدمة تفسير ابن عطية، م س، ص 19.



فِيهَا خَالِدُونَ)[1] أدرك أنه يميل على ما تميل إليه المعتزلة[2]، أو أنه يقدر ما ذهب إليه المعتزلة في مسألة الرؤية، وإن كان مع ذلك يحترم رأي الجمهور، أي رأي السنة والجماعة. وعند العودة لتفسير ابن عطية وجد رحمه الله يفسر «الزيادة» في هذه الآية على قولين:

القول الأول: أنها الزيادة والنظر إلى الله عز وجل. وأيده بأنه روي فيه حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم رواه صهيب، وبأنه روى عن أبي بكر، وحذيفة، وأبي موسى الأشعري[3].

القول الثاني: أن الزيادة هي تضعيف الحسنات إلى سبع مائة ضعف – ثم قال ابن عطية رحمه الله معقبا على القولين « وهذا قول يعضده النظر، ولولا عظم القائلين بالأول لترجح هذا القول » هذا كل ما أخذ عن ابن عطية.

والمتأمل المنصف يرى أن ابن عطية لم يرجح القول الثاني، بل أعطى كل قول حقه، فالأول مروي عن عظماء لهم علينا حق الاستماع والتقدير، والثاني يعضده العقل والفكر، ولكن أيهما أخذ به ابن عطية؟

لم يقطع ولم يقل بل قال: « لولا عظم القائلين بالقول الأول لترجح هذا القول» فترجيحه لم يتم؛ لأن القائلين بالرأي الأول أعظم، بل لربما هو ترجيح ضمني للقول الأول (القول بالنظر) بدليل قوله « لولا».

هذا فضلا عن كون القول الثاني مروي عن ابن عباس، والحسن البصري، ومجاهد وقتادة، فهل نقول: إن هؤلاء من المعتزلة؟؟

بهذا كله تكون ملامح الصورة قد اكتملت لنا عن مذهب ابن عطية العقدي الذي لا مراء في أشعريته الصرفة التي لا مجال فيها للاعتزال، وما دام الإنسان ابن بيئته « فمن أين تسربت إليه العقيدة الاعتزالية إن صحت التهمة؟ كما يتساءل صاحب كتاب منهج ابن عطية في تفسير القرآن الكريم؟»[4]، ومعه صار السؤال مشروعا لدينا عن المصادر التي استقى منها ابن عطية أحكامه الاعتقادية؟

(1) سورة يونس، الآية 26.

(2) التفسير والمفسرون، م س، 241/1.

(3) انظر: مقدمة تفسير ابن عطية، م س، ص 19.

(4) منهج ابن عطية في تفسير القرآن الكريم، م س، ص:228.



ثالثا: مصادر ابن عطية العقدية

لكل نبتة بذرة، ولكل فرع أصل، ومن خلال استقراء وتتبع مسائل الاعتقاد التي طرحها ابن عطية في «محرره الوجيز»، يظهر بجلاء أنه - رحمه الله - قد استقى أحكامه الاعتقادية من كتب الأشاعرة التي أكثر النقل عنها، نذكر منها:

1- كتب الإمام أبي الحسن الأشعري (ت334هـ)، حيث استشهد ابن عطية - رحمه الله - في تفسيره بكلامه، وبالمثال يتضح المقال:

يقول ابن عطية عند تفسيره لقول الله تعالى:(لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَها)[1]. «واختلف الناس في جواز تكليف ما لا يطاق في الأحكام التي هي في الدنيا بعد اتفاقهم على أنه ليس واقعًا الآن في الشرع، وأن هذه الآية أذنت بعدمه، فقال أبو الحسن الأشعري وجماعة من المتكلمين: تكليف ما لا يطاق جائز عقلًا ولا يحرم ذلك شيئًا من عقائد الشرع، ويكون ذلك أمارة على تعذيب المكلف وقطعًا به.»[2]

2- كتب القاضي أبي بكر محمد بن أبى الطيب الأشعري الباقلاني (ت403هـ) – أحد أقطاب الأشاعرة - التي قرأها وانتفع بها، كالتمهيد وغيره. وقد اعتمد ابن عطية كثيرًا على أقوال أبي بكر الباقلاني، وآرائه في علم الكلام ومثال ذلك ما قاله عند تفسيره لقوله تعالى:(أَوَلَمَّا أَصابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلَيْها قُلْتُمْ أَنَّى هذا قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)[3]: «قال القاضي ابن الطيب وغيره: ظاهره العموم ومعناه الخصوص؛ لأن الله لا يوصف بالقدرة على المحالات»[4].

3- كتب أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني إمام الحرمين (ت478هـ) – وهو من هو من أئمة المذهب الأشعري – كالإرشاد إلى قواعد الأدلة في أصول الاعتقاد [5]والتلخيص وغيرهما، حيث اعتمد ابن عطية عليها اعتمادًا كبيرًا فمثلًا عند تفسيره لقوله تعالى:(وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِما لا يَسْمَعُ إِلاَّ دُعاءً وَنِداءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لا يَعْقِلُونَ)[6] قال: «ولما تقرر فقدهم

(1) سورة البقرة، الآية 286.
(2) المحرر الوجيز، م س، 393/1.
(3) سورة آل عمران، الآية 165.
(4) المحرر الوجيز، م س، 1 /536.
(5) يعد هذا الكتاب أحد الكتب التي أجيزت له بالسند إلى مؤلفها كما ذكر ذلك في فهرسه. انظر: ابن عطية، فهرس ابن عطية، تحقيق محمد أبو الأجفان ومحمد الزاهي، دار الغرب الإسلامي، ط 2، سنة 1983، ص: 77.
(6) سورة البقرة، الآية 171.



لهذه الحواس قضى بأنهم لا يَعْقِلُونَ؛ إذ العقل كما قال أبو المعالي وغيره: علوم ضرورية تعطيها هذه الحواس، أو لا بد في كسبها من حواس، وتأمل»[1].

فإذا تتبعنا كل هذه النقول التي نقلها ابن عطية في محرره تأكد لنا بما لا يدع مجالا للشك أنه كان يميل إلى المذهب السني، وخاصة مذهب أبي الحسن الأشعري الذي حمل أمانته من بعده تلميذه أبوبكر بن مجاهد، وتلقاه عنه تلميذه أبوبكر الباقلاني قبل أن ينتهي بعد ذلك إلى الإمام الجويني (ت ٤٧٨).

فكل هؤلاء الذين أكثر النقل عنهم في محرره هم مالكية في الأصل[2] اعتنقوا المذهب الأشعري، وتحمسوا له، وانتصروا له في أمهات مصنفاتهم، وقاموا بالرد على مخالفيهم من المعتزلة وغيرهم. فكيف يا ترى يُتهم ابن عطية بتلك التهمة الاعتزالية وما هو في حقيقة أمره إلا واحد من أساطين المذهب المالكي؟

رابعا: أهم الأحكام والمسائل الاعتقادية التي اشتمل عليها كتابه المحرر الوجيز

كان لكتاب المحرر الوجيز أهمية علمية كبيرة، وتأثير عظيم على من أتى بعده من المفسرين كالإمام القرطبي، وأبي حيان، والثعالبي، وابن جزي، وابن عاشور وغيرهم، وقد ورد في تفسيره أحكام اعتقادية، متعلقة بما يجب اعتقاده في الله عز وجل وصفاته؛ وأفعاله؛ وأسمائه. لذلك كان إفراد الحديث - بقدر - عن هذه المسائل العقدية والعملية التي تعرض لها ابن عطية في تفسيره من أوجب الواجبات حتى تكتمل الصورة عن شخصية ابن عطية الألمعي. من ذلك على سبيل المثال لا الحصر نذكر آيات الصفات[3].

فلله سبحانه وتعالى صفات تليق بجلاله وصف بها نفسه لتدلنا على ذاته سبحانه؛ إذ ليس كمثله شيء، فهو متعالي عن صفة المخلوقين. ومن أصول أهل السنة والجماعة أنهم يؤمنون بما وصف الله

(1) المحرر الوجيز، م س، 238/1.

(2) سوى الإمام الجويني فشافعي المذهب الفقهي، أشعري المذهب العقدي. فقد ذكر ابن عطية في فهرسه أنه قرأ للإمام أبي المعالي الجويني كتابي الإرشاد والتلخيص وغيرهما. فهرسة ابن عطية، م س، ص: 13.

(3) الصفة: هي ما وقع الوصف مشتقا منها، وهو دل عليها، وذلك مثل العلم والقدرة ونحوه. انظر: الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني، الكليات، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 2، سنة 1413 هـ / 1993 م، ص 546.



به نفسه أو وصفه به رسوله (صلى الله عليه وسلم) من غير تعطيل[1] ولا تمثيل [2]ولا تكييف [3]ولا تأويل[4]. وإن القول عندهم في الصفات كالقول في الذات، فليس كمثله شيء في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله.

وآيات الصفات من الآيات التي سلك فيها المفسرون مناهج شتى، فمن مثبت لها على ظاهرها، إلى مؤول لها، إلى معطل. وقد كان ذلك من أكبر الأسباب في رد المفسرين بعضهم على بعض كل بما يرى أنه صواب.

وابن عطية الأندلسي لم يكن ليكون نشازا بينهم، فقد سلك - رحمه الله - كما أسلفت مسلك تأويل الصفات على ما تقرر في مذهب الأشاعرة كما سيتضح من خلال الأمثلة الآتية:

1 - الصفات الإلهية:

هذه المسألة هي محل خلاف كبير بين طوائف أهل الإسلام، وقد ذهب ابن عطية .رحمه الله . مذهب عقيدة الأشعرية في بيان ذلك، بل وقرر ذلك ونافح ودافع عنه رحمه الله، مخالفاً سلفه من المالكية الكبار، فلم تمنعه مالكيته من ترجيح ما قام عليه الدليل وإن أدى ذلك إلى مخالفة مشهور المذهب كما توضح الأمثلة.

أ . معتقده في **صفة الحياة** لله تعالى:

قال ابن عطية في تفسير قول الله تعالى:(اللَّهُ لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ...)[5].

والْحَيُّ صفة من صفات الله تعالى ذاتية، وذكر الطبري عن قوم أنهم قالوا: «الله تعالى حي لا بحياة، وهذا قول المعتزلة وهو قول مرغوب عنه، وحُكِي عن قوم أنه حي بحياة هي صفة له، وحُكِي عن قوم أنه حي بحياة هي صفة له، وحكي عن قوم أنه يقال حي كما وصف نفسه، ويسلم ذلك دون أن ينظر فيه، والْقَيُّومُ فيعول من القيام أصله قيوم اجتمعت الياء والواو وسبقت إحداهما بالسكون،

(1) التعطيل: هو الصفات الإلهية، وإنكار قيامها بذات الله تعالى. انظر: هراس، محمد خليل، شرح العقيدة الواسطية، مراجعة عبد الإله فيفي، طبع في مؤسسة مكة، توزيع الجامعة الإسلامية المدينة المنورة، الطبعة الرابعة، بدون تاريخ، ص:20.

(2) التمثيل: هو اعتقاد أنها مثل صفات المخلوقين، م ن، ص 21.

(3) التكييف: هو اعتقاد أن صفاته تعالى على كيفية كذا، أو نسائل عنها بكيفية كذا؟ م ن، ص 21.

(4) التأويل: هو صرف الكلام عن المعنى المتبادر منه إلى معنى آخر لا يدل عليه اللفظ إلا باحتمال مرجوح. نفسه.

(5) سورة البقرة، الآية 255.



فأدغمت الأولى في الثانية بعد قلب الواو ياء، وقيوم بناء مبالغة أي: هو القائم على كل أمر بما يجب له، وبهذا المعنى فسره مجاهد والربيع والضحاك»[1].

ب. معتقده في **صفة العلم** لله تعالى:

قال رحمه الله في تفسير قوله تعالى: (أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ) هذه الآية من أقوى متعلقات أهل السنة في إثبات علم الله تعالى خلافا للمعتزلة الذين يقولون: عالم بلا علم، والمعنى عند أهل السنة: أنزله وهو يعلم إنزاله ونزوله، ومذهب المعتزلة في هذه الآية أنه أنزله مقترنا بعلمه، أي: فيه علمه من غيوب وأوامر ونحو ذلك، فالعلم عبارة عن المعلومات التي في القرآن، كما هو في قول الخضر: ما نقص علمي وعلمك من علم الله إلا ما نقص هذا العصفور من هذا البحر، معناه: من علم الله الذي بث في عباده[2].

ج. معتقده في **صفة الكلام**:

يقول ابن عطية في تفسير قول الله تعالى: (وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا)[3]: «إخبار بخاصة موسى، وأن الله تعالى شرفه بكلامه ثم أكد - تعالى- الفعل بالمصدر، وذلك منبئ في الأغلب عن تحقيق الفعل ووقوعه، وأنه خارج عن وجوه المجاز والاستعارة، لا يجوز أن تقول العرب: امتلأ الحوض وقال: قطني قولًا، فإنما تؤكد بالمصادر الحقائق. ومما شذ قول هند بنت النعمان بن بشير: وعجت عجيجًا من جذام المطارف.

وكلام الله للنبي موسى- عليه السلام- دون تكييف ولا تحديد ولا تجويز حدوث ولا حروف ولا أصوات، والذي عليه الراسخون في العلم: أن الكلام هو المعنى القائم في النفس، ويخلق الله لموسى أو جبريل إدراكًا من جهة السمع يتحصل به الكلام، وكما أن الله تعالى موجود لا كالموجودات، معلوم لا كالمعلومات فكذلك كلامه لا كالكلام، وما روي عن كعب الأحبار وعن محمد بن كعب القرظي ونحوهما: من أن الذي سمع موسى كان كأشد ما يسمع من الصواعق، وفي رواية أخرى كالرعد الساكن فذلك كله غير مرضي عند الأصوليين، وقرأ جمهور الأمة «وكلم اللهُ موسى» بالرفع في اسم

(1) المحرر الوجيز، م س، 274/2.

(2)- م ن، 2/ 138.

(3)- سورة النساء، الآية 164.



الله، وقرأ يحيى بن وثاب وإبراهيم النخعي «وكلم اللهَ» بالنصب على أن موسى هو المكلم، وهي قراءة شاذة من جهة الاشتهار، لكنها مخرجة من عدة تأويلات»[1].

فأنت ترى ابن عطية - رحمه الله - قد ذهب مذهب الأشاعرة والماتريدية في إثبات صفة الكلام لكنه قال هو كلام نفسي قديم.[2].

2 - معتقده في رؤية الله تعالى:

رؤية الله تعالى هي واحدة من القضايا الهامة التي كانت مثار خلاف بين أهل السنة والمعتزلة ووجدت امتدادها في محرر ابن عطية الذي وقف منها موقفا حاسما. فبعد أن ساق رأي كل فريق وأدلته حاول الانتصار لمذهبه الاعتقادي فقال رحمه الله في تفسير قوله تعالى: « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير «أجمع أهل السنة والجماعة على أن الله تعالى يرى يوم القيامة، يراه المؤمنون وقاله ابن وهب عن مالك بن أنس، والوجه أن يبين جواز ذلك عقلا ثم يستند إلى ورود السمع بوقوع ذلك الجائز، واختصار تبيين ذلك يعتبر بعلمنا بالله عز وجل، فمن حيث جاز أن نعلمه لا في مكان ولا متحيز ولا مقابل ولم يتعلق علمنا بأكثر من الوجود، جاز أن نراه غير مقابل ولا محاذى ولا مكيفا ولا محدودا.

وكان الإمام أبو عبد الله النحوي يقول: مسألة العلم حلقت لحا المعتزلة ثم ورد الشرع بذلك وهو قوله عز وجل: (وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ)[3]، وتعدية النظر يأتي إنما هو في كلام العرب لمعنى الرؤية لا لمعنى الانتظار على ما ذهبت إليه المعتزلة، وذكر هذا المذهب لمالك فقال: فأين هم عن قوله تعالى:(كَلاَّ إِنَّهَمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لمحْجُوبُونَ).[4]

قال القاضي أبو محمد: فقال بدليل الخطاب ذكره النقاش ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم،

(1) المحرر الوجيز، م س، 137/2. وانظر في مسألة عقيدة السلف: الجديع، عبد الله يوسف، العقيدة السلفية في كلام رب البرية، دار الإمام مالك والصميعي، ط2، 1416هـ - 1995م.

(2) انظر: المحرر الوجيز، م س،13/2 – الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى (المتوفى: 324هـ)، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق: فوقية حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة، دار الأنصار، القاهرة، الطبعة الأولى، 1397هـ، ص: 72 – الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد بن محمود، (المتوفى: 333هـ)، التوحيد، تحقيق فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، ص57.

(3) سورة القيامة، الآية 22.

(4) سورة المطففين، الآية 15.



فيما صح عنه وتواتر وكثر نقله: (إنكم ترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر) ونحوه من الأحاديث على اختلاف ترتيب ألفاظها.

وذهبت المعتزلة إلى المنع من جواز رؤية الله تعالى يوم القيامة واستحال ذلك بآراء مجردة، وتمسكوا بقوله تعالى: (لا تدركه الأبصار)، وانفصل أهل السنة عن تمسكهم بأن الآية مخصوصة في الدنيا، ورؤية الآخرة ثابتة بأخبارها، وانفصال آخر، وهو أن يفرق بين معنى الإدراك ومعنى الرؤية، ونقول إنه عز وجل تراه الأبصار ولا تدركه، وذلك الإدراك يتضمن الإحاطة بالشيء والوصول إلى أعماقه وحوزه من جميع جهاته، وذلك كله محال في أوصاف الله عز وجل، والرؤية لا تفتقر إلى أن يحيط الرائي بالمرئي ويبلغ غايته...[1].

فالملاحظ أن ابن عطية رحمه الله لم يفوت الفرصة كعادته في تفنيد مزاعم المعتزلة الذين قالوا باستحالة رؤية الله مستدلين بقوله تعالى (لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ) فعمل رحمه الله على إبطال وجه استدلالهم بالآية مرددا كلام أهل السنة في هذا المقام. فقال رحمه الله: «وأهل السنة معتقدون أن هؤلاء لم يسألوا محالا عقلا، لكنه محال من جهة الشرع؛ إذ قد أخبر تعالى على ألسنة أنبيائه أنه لا يرى في هذه الحياة الدنيا، والرؤية في الآخرة ثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم بالخبر المتواتر، وهي جائزة عقلا دون تحديد ولا تكييف ولا تحيز، كما هو تعالى معلوم لا كالمعلومات كذاك هو مرئي لا كالمرئيات، هذه حجة أهل السنة وقولهم.»[2].

وكدأبه بقي ابن عطية وفيا لما قرره أرباب المذهب الأشعري في هاته المسألة – وفي غيرها من المسائل - فأثبت الرؤية معضدا ذلك بالنظر والدليل كما هو الشأن في قوله تعالى أيضا: (لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الحُسْنَى وَزِيَادَةٌ)فقد لاحظت أن ابن عطية رحمه الله ذكر قول الجمهور في تفسير الآية الأنفة فقال: الحسنى هي الجنة، في حين فسر الزيادة بالنظر إلى وجهه الكريم.

3 ـ معتقده في صفة الاستواء:

لخص ابن عطية . رحمه الله . الأقوال في هذه المسألة، واختار قولاً يتمشى مع قول أهل السنة

(1) المحرر الوجيز، م س، (2/ 229).

(2) م ن، (2/ 131).



والجماعة، حيث تأول المعنى وقال: «ويبقى استواء القدرة والسلطان» وقد بين أن سبب ذلك القاعدة في هذه الآية ونحوها منع النقلة وحلول الحوادث(1).

ومن الشواهد على معتقده هذا قوله عند تفسير قوله تعالى (اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّماواتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَها ثُمَّ اسْتَوى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ)(2).

« وقد تقدم القول في كلام الناس في «الاستواء»، واختصاره: أن أبا المعالي رجح أنه اسْتَوى بقهره وغلبته، وقال القاضي ابن الطيب وغيره: اسْتَوى - في هذا الموضع - بمعنى استولى، والاستيلاء قد يكون دون قهر. فهذا فرق ما بين القولين، وقال سفيان: فعل فعلا سماه استواء. وقال الفراء:

اسْتَوى - في هذا الموضع- كما تقول العرب: فعل زيد كذا ثم استوى إلي يكلمني، بمعنى أقبل وقصد.

وحكي لي عن أبي الفضل بن النحوي أنه قال: الْعَرْشِ- في هذا الموضع - مصدر عرش، مكانه أراد جميع المخلوقات، وذكر أبو منصور عن الخليل: أن العرش: الملك، وهذا يؤيد منزع أبي الفضل بن النحوي؛ إذ قال: العرش مصدر. وهذا خلاف ما مشى عليه الناس من أن العرش هو أعظم المخلوقات وهو الشخص الذي كان على الماء والذي بين يديه الكرسي وأيضا فينبغي النظر على أبي الفضل في معنى الاستواء قريبا مما هو على قول الجميع. وفي البخاري عن مجاهد أنه قال: المعنى: علا على العرش. وكذلك هي عبارة الطبري، والنظر الصحيح يدفع هذه العبارة»(3).

وقال رحمه الله في تفسير قوله تعالى: (إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّماواتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوى عَلَى الْعَرْشِ)(4).

واختصار القول في قوله: (ثُمَّ اسْتَوى عَلَى الْعَرْشِ) إما: أن يكون اسْتَوى بقهره وغلبته، وإما: أن يكون اسْتَوى بمعنى استولى إن صحت اللفظة في اللسان، فقد قيل في قول الشاعر:

قد استوى بشر على العراق... من غير سيف ودم مهراق

(1) م ن، 115/1.

(2) سورة الرعد، الآية 2.

(3)- المحرر الوجيز، م س، 115/1، تفسير سورة البقرة، و408/2 سورة الأعراف، و34/4 تفسير سورة طه، و358/4 تفسير سورة السجدة.

(4) سورة يونس، الآية 3.



إنه بيت مصنوع. وإما: أن يكون فعل فعلا في العرش سماه اسْتَوى، واستيعاب القول قد تقدم»[1].

وقال مخلصًا ترجيحه في تفسير قوله تعالى: (هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّماواتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوى عَلَى الْعَرْشِ)[2]، «والاستواء على العرش هو بالغلبة والقهر المستمرين بالقدرة، وليس في ذلك ما في قهر العباد من المحاولة والتعب، وقد تقدم القول في مسألة الاستواء في طه وغيرها»[3].

من خلال ما سبق ظهر لنا أن الإمام ابن عطية .رحمه الله. قال في مسألة الاستواء بخلاف ما ذهب إليه كبار الأشاعرة، فهذا الإمام أبو الحسن الأشعري .رحمه الله. يقول في كتاب الإبانة[4] ما نصه: «إن قال قائل: ما تقولون في الاستواء؟

قيل له: نقول: إن الله عز وجل يستوي على عرشه استواء يليق به من غير طول استقرار، كما قال: (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) [5]، وقد قال تعالى: (إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ)[6]، وقال تعالى: (بَلْ رَفَعَهُ اُللَّه إِلَيْهِ) الآية في سورة النساء: [7]»[8].

وقال أيضاً .رحمه الله. في موضع آخر بعد أن ذكر هذه الآيات وغيرها: «فكل ذلك يدل على أنه تعالى في السماء مستو على عرشه، والسماء بإجماع الناس ليست الأرض، فدل على أنه تعالى منفرد بوحدانيته، مستو على عرشه استواء منزها عن الحلول والاتحاد»[9].

4- معتقده في الكرسي:

يقول رحمه الله: «واختلف الناس في الكرسي الذي وصفه الله تعالى بأنه وسع السموات والأرض، فقال ابن عباس: كرسيه علمه، ورجحه الطبري: وقال: منه الكراسة للصحائف التي تضم العلم،

(1)- المحرر الوجيز، م س، 8/9.
(2) سورة الحديد، الآية 4.
(3)- المحرر الوجيز، م س، 399/15
(4) الإبانة عن أصول الديانة، م س، ص: 105.
(5) سورة طه، الآية 5
(6) سورة فاطر، الآية 10.
(7) سورة النساء، الآية 4.
(8) الإبانة عن أصول الديانة، م س، ص105.
(9) . م ن، ص113.



ومنه قيل للعلماء الكراسي؛ لأنهم المعتمد عليهم، كما يقال: أوتاد الأرض، وهذه الألفاظ تعطي نقض ما ذهب إليه من أن الكرسي العلم.

وقال أبو موسى الأشعري: الكرسي موضع القدمين وله أطيط كأطيط الرحل، وقال السدي: هو موضع قدميه.

قال القاضي أبو محمد: وعبارة أبي موسى مخلصة؛ لأنه يريد هو من عرش الرحمن كموضع القدمين في أسرة الملوك، وهو مخلوق عظيم بين يدي العرش نسبته إليه نسبة الكرسي إلى سرير الملك، والكرسي هو موضع القدمين.

وأما عبارة السدي فقلقة، وقد مال إليها منذر البلوطي[1] وتأولها بمعنى: ما قدم من المخلوقات على نحو ما تأول في قول النبي عليه السلام وفي كتاب الله، وأما في عبارة مفسر فلا، وقال الحسن بن أبي الحسن: الكرسي هو العرش نفسه.

قال القاضي أبو محمد عبد الحق رضي الله عنه: والذي تقتضيه الأحاديث أن الكرسي مخلوق عظيم بين يدي العرش، والعرش أعظم منه، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ما السموات السبع في الكرسي إلا كدراهم سبعة ألقيت في ترس»، وقال أبو ذر: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «ما الكرسي في العرش إلا كحلقة من حديد ألقيت في فلاة من الأرض»، وهذه الآية منبئة عن عظم مخلوقات الله تعالى، والمستفاد من ذلك عظم قدرته؛ إذ لا يؤده حفظ هذا الأمر العظيم»[2].

من خلال ما سبق نستطيع القول بأن معتقد الإمام ابن عطية ـ رحمه الله ـ في الكرسي مطابق لمعتقد أهل السنة، فهو يثبته كما وردت به الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية.

5- معتقده في الجبر والاختيار:

يذهب ابن عطية ـ رحمه الله ـ في تفسيره إلى القول بأن الجبر والاختيار بيد الله تعالى، وهو معتقد أهل السنة، فها هو ـ رحمه الله ـ يقول في معرض تفسيره لقوله تعالى: (وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً

(1) نسبة إلى فحص البلوط: ناحية بالأندلس، وهو المنذر بن سعيد القاضي بالأندلس، وأحد أعيان الأماثل بها، كان عالما وأديبا وزاهدا ذا فصاحة وبيان. هامش المحرر الوجيز، م س، 278/2.

(2)- المحرر الوجيز، م س، 278/2، 279.



وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَلَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ)[1]، «أخبر الله تعالى في هذه الآية أنه يبتلي عباده بالأوامر والنواهي؛ ليذهب كل أحد إلى ما يسر له، وذلك منه تعالى بحق الملك، وأنه لا يسأل عما يفعل، ولو شاء لكان الناس كلهم في طريق واحد، إما في هدى؛ وإما في ضلالة، ولكنه تعالى شاء أن يفرق بينهم، ويخص قوما بالسعادة وقوما بالشقاوة ويضل ويهدي معناه يخلق ذلك في القلوب خلافا لقول المعتزلة، ثم توعد في آخر الآية بسؤال كل أحد يوم القيامة عن عمله، وهذا سؤال توبيخ، وليس ثم سؤال تفهم، وذلك هو المنفي في آيات»[2].

6 – معتقده في عصمة الأنبياء:

إن موقف الإمام ابن عطية .رحمه الله . ظاهر جدا في هذه المسألة وهو ما ذهب إليه كثير من المتكلمين من عصمة الأنبياء في كل شيء على الإطلاق.

قال رحمه الله: «وأجمعت الأمة على عصمة الأنبياء في معنى التبليغ ومن الكبائر ومن الصغائر التي فيها رذيلة، واختلف في غير ذلك من الصغائر، والذي أقول به أنهم معصومون من الجميع، وأن قول النبي صلى الله عليه وسلم «إني لأتوب إلى الله في اليوم وأستغفره سبعين مرة»[3] إنما هو رجوعه من حالة إلى أرفع منها لتزيد علومه واطلاعه على أمر الله، فهو يتوب من المنزلة الأولى إلى الأخرى، والتوبة هنا لغوية»[4].

وقال رحمه الله: «والأنبياء معصومون من الكبائر، ومن الصغائر التي فيها رذيلة إجماعا»[5].

وبَيَّنَ رحمه الله أن العصمة للأنبياء فقط، ورد على الإمامية الذين يقولون بعصمة أئمتهم، فقال رحمه الله: « وأجمع العلماء على عصمة الأنبياء عليهم السلام من الكبائر ومن الصغائر التي هي رذائل، وجوز بعضهم الصغائر التي ليست برذائل، واختلفوا هل وقع ذلك من محمد عليه الصلاة والسلام أو لم يقع، وحكى الثعلبي عن عطاء الخراساني أنه قال: ما تقدم هو ذنب آدم وحواء، أي

(1) - سورة النحل، الآية 93.

(2)- المحرر الوجيز، م س، 3/ 418.

(3)- رواه البخاري (6307).

(4)- المحرر الوجيز، م س، 1/ 211.

(5)- م ن، 1/ 353، و2/108، و2/476، و2/492، و3/234، و4/251.



ببركتك وما تأخر هي ذنوب أمتك بدعائك. قال الثعلبي: الإمامية لا تجوز الصغائر على النبي ولا على الإمام، والآية ترد عليهم»[1].

إضافة إلى قضايا الرؤية الجبر والاختيار والكرسي، وردت إشارات إلى قضايا عقدية أخرى جاءت في ثنايا التفسير أذكر منها:

- مفهوم الإيمان الذي هو عند ابن عطية متلازم مع العمل الصالح، فلا يقبل أحدهما إلا بوجود الآخر كما هو واضح في تفسيره لقوله تعالى:(وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ انْثَى وَهُوَ مُؤمِنٌ فَأُوْلَائِكَ يَدْخُلُونَ الجَنَّةَ وَلاَ يُظْلَمُونَ نَقِيراً)[2]. يقول ابن عطية وقوله تعالى: «ومن يعمل من الصالحات»، دخلت «من» للتبعيض؛ إذ «الصالحات» على الكمال مما لا يطيقه البشر، ففي هذا رفق بالعباد؛ لكن في بعض الفرائض وما أمكن من المندوب إليه، ثم قيد الأمر بالإيمان؛ إذ لا ينفع عمل دونه)[3].

- فالإيمان بهذا المعنى تصديق بالجنان وعمل بالأركان لا ينفك أحدهما عن الآخر في إشارة لقوله عليه السلام «ما وقر في القلب وصدقه العمل».

والإيمان عنده، ليس قولا وعملا فحسب، بل هو يزيد وينقص، زيادته بالإحسان، ونقصانه بالإساءة كما يلمح لذلك عند تفسير قوله تعالى: (وَإِذَا مَا أُنْزِلَتْ سُورَة فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانا، فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمُ إِيمَانا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ)[4]،إذ يقول: «والزيادة في الإيمان موضع تخبط للناس وتطويل، وتلخيص القول فيه أن الإيمان الذي هو نفس التصديق ليس مما يقبل الزيادة والنقص في نفسه، وإنما تقع الزيادة في المصدق به، فإذا نزلت سورة من الله تعالى حدث للمومنين بها تصديق خاص لم يكن قبل، فتصديقهم بما تضمنته السورة من إخبار وأمر ونهي زائد على الذي كان عندهم من قبل، فهذا وجه من زيادة الإيمان، ووجه آخر أن السورة ربما تضمنت دليلا أو تنبيها عليه فيكون المؤمن قد عرف الله بعدة أدلة، فإذا نزلت السورة زادته في أدلته، وهذه أيضا جهة أخرى من الزيادة، وكلها خارجة عن نفس التصديق، إذا حصل تماما، فإنه ليس يبقى فيه موضع زيادة. ووجه آخر من وجوه الزيادة أن الرجل ربما عارضه شك يسير أو لاحت له شبهة مشغبة،

(1)- م ن، 5/ 126.

(2) سورة النساء، الآية 124.

(3) المحرر الوجيز، م س، 264/4.

(4) سورة التوبة، الآية 124.



فإذا نزلت السورة ارتفعت تلك الشبهة واستراح منها، فهذا أيضا زيادة في الإيمان؛ إذ يرتقي اعتقاده من مرتبة معارضة تلك الشبهة إلى الخلوص منها.»[1].

فالملاحظ أن ابن عطية منسجم مع مذهبه الاعتقادي في هذه المسألة وغيرها من المسائل التي يثيرها في تفسيره. كما هو الأمر في مسألة الجبر والاختيار؛ إذ يقرر رحمه الله معتقد أهل السنة القائل بأن الله .تعالى. هو الخالق لأفعال العباد، وأنه ليس للعباد إلا كسب هذه الأفعال، وبالكسب يكون التكليف ويكون الثواب والعقاب. بخلاف ما ذهب إليه المعتزلة القائلين بأن العباد هم خالقو أفعال أنفسهم.

وهو في هذا الطرح منسجم مع ما أجمع عليه أهل السنة من قبل.

فبعد أن يقرر ابن عطية مذهب أهل السنة هذا التقرير الواضح الذي لا لبس فيه ولا خفاء، نجده ينبري للمعتزلة للرد عليهم في مواطن عدة من تفسيره، مقيما عليهم الحجة، مفندا لهم في الكثير من المسائل الاعتقادية كما هو الحال عند تفسيره لقوله تعالى: (وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ)[2]؛ إذ يقول رحمه الله: «واختلف المتأولون في قوله (وَما تَعْمَلُونَ)، فمذهب جماعة من المفسرين أن ما مصدرية، والمعنى: أن الله خلقكم وأعمالكم، وهذه الآية عندهم قاعدة في خلق أفعال العباد وذلك موافق لمذهب أهل السنة في ذلك، وقالت «ما» بمعنى الذي، وقالت فرقة «ما» استفهام، وقالت فرقة هي نفي بمعنى وأنتم لا تعملون شيئا في وقت خلقكم ولا قبله، ولا تقدرون على شيء، والمعتزلة مضطرة إلى الزوال على أن تجعل ما مصدرية»[3].

وهو في كل ذلك لا يسلم لهم في تأويل النصوص المخالفة لهم، بل يناقشهم ويقرع الحجة بالحجة، ويفند آراءهم الاعتزالية، واصفا إياها بالنزعات والأقوال السوء.[4]

ولعل ذلك هو ديدنه وهو يعالج في محرره المسائل الاعتقادية التي أشرت لبعضها[5]، وهي غيض

(1) المحرر الوجيز، م س، 303/8.

(2) سورة الصافات، الآية 96.

(3)- المحرر الوجيز، م س، 245/13، 246.

(4) قال الفقيه أبو محمد –في سياق رده على الزجاج -: وهذا قول سوء لأهل البدع الذين يرون أن الله لا يخلق أفعال العباد، لم يحصله الزجاج، ووقع فيه - رحمه الله - من غير قصد. انظر: تفسير ابن عطية، سورة النحل: الآية 9.

(5) وهو بذلك صار على ما صار عليه أهل التفسير في الأندلس في الإقلال من قضايا العقيدة في تفاسيرهم، إلا أنه ورغم ذلك فقد جاء تفسيره حافلا بالعديد من القضايا العقدية كما أشرنا من ذي قبل لبعضها فقط على سبيل المثال لا الحصر.



من فيض حتى يتبدد ذلك الاعتقاد السائد عند القارئ في كون تفسير ابن عطية هو كتاب تفسير عج ومج بالقضايا اللغوية والأحكام الفقهية والقراءات وغيرها فقط وغابت فيه الأحكام الاعتقادية. وهو ملحظ اتضح بين ثنايا هذا البحث الذي رسخ فينا الإيمان بقدرة الفقيه الأندلسي ونفسه الطويل في عرض آراء العلماء في المسائل الاعتقادية، وذلك على اختلاف مذاهبهم وتنوع معتقداتهم وفق منهج متكامل يقوم على النقد العلمي البناء، المرتبط أشد الارتباط بالدليل، والموجه توجيها دقيقا لاستكناه مدلولات الخطاب الإلهي وصونها من التحريف والزلل.

خاتمة:

لئن كان ابن عطية إماما من أئمة المالكية وفقيها من كبار فقهائها الكبار كما تشهد على ذلك مؤلفاته التي يستشف منها أنه لم يكن متعصبا لمذهبه الفقهي، بل كان يتحرى الحقيقة ويقف عندها، ولو خالفت ما هو عليه، فإنه بالمقابل كما رأينا كان أشعري العقيدة كما هو مقرر في أعلاقه النفيسة الخالية من نزعات الفرق الكلامية التي لم يحرف فيها الكلم عن مواضعه، ولم يلحد في أسمائه، بل أجرى الأمر مجرى مذهب أهل السنة والجماعة وسلف الأمة كما مقرر في تفسيره العظيم.

قائمة المصادر والمراجع:

- ابن تيمية، أحمد عبد الحليم بن عبد السلام، مجموع الفتاوى، تحقيق أنوار الباز وعامر الجزار، دار الوفاء، ط3، سنة 1426 هـ – 2005.

- ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أخبار المائة الثامنة، دار الجيل، بيروت، بدون تاريخ.

- ابن حجر الهيثمي، الفتاوي الحديثية، دار المعرفة المصورة عن طبعة مصطفي الحلبي، دون تاريخ.

- ابن الخطيب، لسان الدين (ت: 776هـ)، الإحاطة في أخبار غرناطة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424هـ.

- ابن خلدون، عبد الرحمن، مقدمة ابن خلدون، تحقيق حامد أحمد الطاهر، دار الفجر للتراث، ط 1، سنة 1434 هـ.



- ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، الطبعة الأولى، بدون تاريخ.

- ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب، فهرس ابن عطية، تحقيق محمد أبو الأجفان ومحمد الزاهي، دار الغرب الإسلامي، ط 2، سنة 1983.

- ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422 هـ.

- ابن فارس، بن زكرياء القزويني، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1339 – 1979.

- ابن فرحون، إبراهيم اليعمري، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق وتعليق محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة.

- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.

- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى (المتوفى: 324هـ)، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق: فوقية حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة، الطبعة الأولى، 1397هـ.

- البكي، تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب، تحقيق نزار حمادي، مؤسسة المعارف، بيروت، ط 1.

- التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، دار الكتب العربية الكبرى، 1327 هـ.

- الجديع، عبد الله يوسف، العقيدة السلفية في كلام رب البرية، دار الإمام مالك والصميعي، ط2، 1416هـ - 1995م.

- حسان، حسين حامد، الحكم الشرعي عند الأصوليين، المطبعة العالمية، 1970.

- الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، تحقيق بشار عواد معروف، ط1، سنة 1422 هـ / 2002 م.

- الذهبي، محمد بن عثمان، تذكرة الحفاظ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.

- الذهبي، محمد بن عثمان، تذكرة الحفاظ، دراسة وتحقيق: زكريا عميرات، ط 1، سنة 1419 هـ – 1998.

- الذهبي، محمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، دار الحديث، القاهرة، طبعة 1427 هـ /2006 م.

- الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 7، سنة 2000.

- الزبيدي، مرتضى، تاج العروس، تحقيق مجموعة من المحققين، طبعة دار الهداية.

- الزحيلي، محمد، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، الطبعة الثانية، 1427 هـ- 2006 م.

- السيوطي، جلال الدين (ت: 911هـ)، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة المكتبة العصرية، لبنان / صيدا، دون تاريخ الطبع.

- الشنقيطي، محمد أمين، مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر، دار القلم، بيروت.

- الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، 1404 هـ.

- الشوكاني، محمد بن علي، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، دار المعرفة، بيروت.

- الضبي، بغية الملتمس في تاريخ رجال الأندلس، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1966.

- الطريفي، عبد العزيز، المغربية في شرح العقيدة القيروانية، دار المنهاج.

- الطيار، مساعد بن سليمان بن ناصر، التفسير اللغوي للقرآن الكريم، دار ابن الجوزي، طبعة بدون تاريخ.

- فايد، عبد الوهاب، منهج ابن عطية في تفسير القرآن الكريم، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، 1393هـ - 1973م.

- الفتوحي، أحمد بن عبد العزيز بن علي، شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير، تحقيق محمد الزحيلي ونزير حماد، مكتبة العبيكان، الرياض، 1993/1413 هـ.

- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تحقيق مكتب التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقسُوسي، مؤسسة الرسالة، ط 8 سنة 2005 م.



- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت.

- الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني، الكليات، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 2، سنة 1413 هـ / 1993.

- الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد بن محمود، (المتوفى: 333هـ)، التوحيد، تحقيق فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية.

- المسدي، عبد السلام، التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، ليبيا – تونس، 1981.

- الملطي، أبو الحسن محمد بن أبي أحمد، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تحقيق يمان سعد الدين الميادينى، دار رمادي للنشر، الطبعة الأولى، 1414 هـ.

- المنياوي، أبو المنذر محمود بن محمد بن مصطفى بن عبد اللطيف، الشرح الكبير لمختصر الأصول من علم الأصول، المكتبة الشاملة، مصر، الطبعة الأولى، 1432 هـ - 2011 م.

- الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، إشراف وتخطيط ومراجعة مانع بن حماد الجهني، دار الندوة للطباعة والنشر والتوزيع، ط 4، سنة 1420.

- هراس، محمد خليل، شرح العقيدة الواسطية، مراجعة عبد الإله فيفي، طبع في مؤسسة مكة، توزيع الجامعة الإسلامية المدينة المنورة، الطبعة الرابعة، بدون تاريخ.



كرامات أولياء الرحمن وخوارق أدعياء الشيطان: فصل وبيان

Holy People's Miracles vs Satanic Paranormal Magic: Explanation and Judgment

ذة. أم كلثوم أگزناي

طلبة باحثة بسلك الدكتوراه - كلية الشريعة - فاس - المغرب

ملخص:

تروم هذه الورقة معالجة موضوع الخوارق التي تظهر على طائفة من الناس، وتميز بين نوعين منها:

الأول: خوارق تلازم أحوال بعض الناس ممن يتسمون بالتقوى والصلاح والاستقامة، وتسمى في الشريعة الإسلامية بالكرامات، ويوصف أصحابها بأولياء الله، وهي صنو الخوارق التي يتحدى بها الأنبياء من يكذبهم، والتي تسمى: المعجزات.

الثاني: خوارق تظهر على فئة من الناس دأبت على الاحتيال، ويصحبها تفريط في فرائض الشريعة وانحراف خلقي، وهي ضرب من الخداع يمتهنه أولياء الشيطان.

وقد تناولت الورقة هذا الموضوع عبر خمسة مباحث خصصت لمفهوم الكرامة، ومكانتها الشرعية، والفرق بينها وبين المعجزة، ثم الفرق بين كرامات الأولياء وخوارق الأدعياء، وأخيرا نماذج من كرامات الصحابة والتابعين.

كلمات مفتاحية: كرامة – معجزة – خوارق – أولياء – أدعياء.

Abstract:

The purpose of this paper is to address, on the one hand, the issue of miracles which might appear on some people, which includes two kinds. First, the miracles granted by God, the Almighty, to people of piety, probity and righteousness, and these are called



in Islamic law (Shari'a) "Karama(s)" (miracles), and the people endowed with these miracles are described as holy people, these miracles are similar to, second, those granted to the Prophets to challenge disbelievers, and which are called "Mu'jiza(s)" (miracles). On the other hand, it addresses the paranormal phenomena demonstrated by some people known for their scam, and these people do not observe the Shari'a obligations and are immoral. Their acts are mere deceit largely used by Satanic allies. The notion of "Karama" is explained in five chapters, drawing on its position in the Shari'a, how it differs from "Mu'jiza", and the difference between Holy people's miracles and those of the imposters. The last chapter presents samples of Karama from the Prophet's companions and the followers' biographies.

Keywords: Miracle (karama / mu'jiza), Jurisprudence, Paranormal Phenomena, Holy People, Imposters.

مقدمة:

إن الخوض في مسألة تسمو عن قوانين المادة، وتخرق مقتضيات العادة كموضوع «الكرامات» أمر ليس باليسير، خاصة في محيط تترصده الأعين، وتنهال فيه سهام النقد والتجريح من كل اتجاه؛ إن لم تستهدف الخائض فيه قذائف التبديع والتفسيق والتكفير. وهذا لا يلغي أهميته الشرعية، وفائدته العملية في التحري والتمييز بين الحق والباطل رغم عسر الإحاطة به من كافة الجوانب في واقعنا الراهن لعدة اعتبارات.

أولا، لكونه يرتبط بأحوال القلوب التي لا يطلع عليه سوى الباري عز وجل.

وثانيا، لاختلاطه بمظاهر مشابهة تعتري الكثير من الناس، أو يلبسون بها على العامة في سياقات مختلفة.

وثالثا، لتأثر المسلمين الشديد في وقتنا الحالي بالنزعات والدعاوى المادية التي غزت مجتمعاتنا منذ فترة الاستعمار، وترسخت من بعده عبر مناهج التدريس؛ فصار جم غفير من المتعلمين خاصة ينكر كل ما له صلة بالغيب، أو يتحرج من ذكره.



ولا بد من الإشارة بأن «الكرامات» شأن شخصي، وانتشاره ضيق، يرتبط بطائفة محدودة من الناس؛ لكنه يأسر العقول والألباب بين طرفين متناقضين، أحدهما مغال والآخر جحود، والتوسط المطلوب المحمود، ناذر وعزيز الوجود.

إن الكرامات التي نتحدث عنها ليست أمرا مستغربا لدى الخاصة من الناس الذين قطعوا أشواطا طويلة في رياضة النفس والأخذ بزمامها، وقضوا شطرا من أعمارهم في مكابدة المشاق، واقتحام عقبات النفس والهوى والشيطان في طريق السلوك إلى الله تعالى. يحملهم صدق طلب وجه الله تعالى على التقرب إليه سبحانه بشتى الطاعات، والاجتهاد في سائر العبادات، والإقلاع عن ألوان المعاصي والمغريات، بل والتنزه عن كثير من الحاجيات والمباحات. هؤلاء لاترضيهم المراتب الدنيا في الدين من إسلام وإيمان؛ وإنما تتشوف هممهم إلى مرتبة الإحسان، ولا يتشوفون في الآخرة إلى رجاء رحمة الله تعالى ونعيمه، والخوف من عذابه وجحيمه فحسب؛ وإنما غايتهم العظمى النظر إلى وجهه الكريم، ورفقة نبيه المصطفى ﷺ في المنازل العليا من الجنان.

وطبعا على قدر أهل العزم تأتي العزائم؛ فمن يتأرجح بين مرتبة «الظالم لنفسه» و«المقتصد»[1] في جنب الله، لا شك أن أمر الكرامات عنده سيكون مستوحشا وغريبا؛ حتى إذا ما صدق به بعضهم، فلا يعدم منكرا ومشككا ومتهما.

ولذلك فالكرامة أمر يرتبط بالأحوال، يُعاش، أو يعايَش، وليس تيمة للشرح والبسط، أو السجال والإقناع، خاصة إزاء من ختم الله على قلبه بشمع الغفلة، فهو لا يدرك للغيب معنى، ولا يتصور في الكون أمرا فوق الحس والمادة والمعقول...

ولعل بطون الكتب تضم كما وافرا من المعلومات حول كرامات الأولياء؛ غير أنها تتراوح بين الغث والسمين، ولا تسلس القياد في الفهم والاستيعاب لمن ليس له من الولاية حظ، أو من حسن الظن زاد.

وإذا كان من الصعب تناول أي قضية بالدراسة والتحليل، فإن الصعوبة تتضاعف إذا تعلق الأمر بالكرامات بوصفها أمرا فوق الحس الطبيعي للبشر، ولا يتأتى لعامة الناس، وإنما تحياه خاصة الخاصة من العباد، ممن تقربوا إلى الله حق القرب، واعتكفوا على بابه خضوعا وتبتلا، فغمرهم

(1) «فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله» – سورة فاطر – الآية: 32.

سبحانه بجزيل عطاياه في الحياة الدنيا، وأسبغ عليهم بشطر من نعمه الجلية، منحا اصطفى بها زمرة من أحبائه، من المحال أن يحيط بها مراقب بعيد، أو منكر جاحد.

لذلك، فمعالجتنا لهذا الموضوع هي من باب وصف طعام لم يسبق تذوقه، والتعرض لنفحات الحديث النبوي الشريف: «رب مُبلَّغ أوعى من سامع»[1]، أو «رب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه»[2]، حاذينا في ذلك صفاء السريرة ومحبة أهل الله.

وهذا «الإقدام» منا لا يخلو من مغامرة وتطفل، نأمل من الحق سبحانه أن يقيل فيه العثرات، ويقبل منا فيه حسن النية وسلامة الطوية.

وبالطبع، فإن التطرق إلى الكرامة يستدعي مناقشة ما يزاحمها من شبه ومزاعم تلتقي معها في خاصية خرق العرف والعادة، وتفترق معها من حيث المصدر والمقصد والحكم.

إن تناول كرامات أولياء الله، ليس الغرض منه التسلي بها أو الاستمتاع بذكرها؛ ولكن نسعى من وراء ذلك إلى استجلاء حكمها الشرعي، وإلى إحياء الصلة بمصادر تطبيب الأسقام الروحية التي تخيم على قلوبنا، عسى أن ينفعنا الله بذكر الصالحين الذي تتنزل به البركات، وأن يرفع هممنا للحاق بهم، وأن يرزقنا محبتهم والتأدب في حضرتهم، وأن يحشرنا في زمرتهم، على قدم المصطفى ﷺ وصحبه، فالمرء مع من أحب[3]* كما جاء في الحديث الشريف.

وسوف أعرض للموضوع عبر خمسة مباحث، أخصص المبحث الأول منها لمفهوم الكرامة لغة واصطلاحا، والمبحث الثاني للمكانة الشرعية للكرامة، والمبحث الثالث للفرق بين الكرامة والمعجزة، والمبحث الرابع للفرق بين كرامات أولياء الرحمن وخوارق أولياء الشيطان، والمبحث الخامس والأخير لنماذج من كرامات الصحابة والتابعين.

(1) - أخرجه البخاري، كتاب: العلم، باب: قول النبي ﷺ: رب مُبلَّغ أوعى من سامع، (67).

(2) - رواه وأبو داود في سننه، (3660)، والترمذي، وقال عنه: حسن صحيح، (2657)، وابن ماجة، (232)، والإمام أحمد، (4157)، وغيرهم.

(3)* عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، قال: "جاء رجل إلى الرسول ﷺ فقال: يا رسول الله، كيف تقول في رجل أحب قوما ولم يلحق بهم؟ فقال رسول الله ﷺ: **المرء مع من أحب**". رواه البخاري، كتاب: الأدب، باب: علامة الحب في الله، (6169)، ومسلم، كتاب: البر والصلة والآداب، باب: المرء مع من أحب، (2640). وله روايات أخرى عند البخاري ومسلم والترمذي وأبي داود.



المبحث الأول: مفهوم الكرامة

١ - **تعريف الكرامة لغة**: تقول العرب: أكرمه إكراما، وكرّمه تكريما، أي عظّمه ونزّهه، والاسم منهما: الكرامة[1]. وكرُم الرجل وغيره: كرَما وكرامة... والتكريم والإكرام بمعنى، والاسم منه الكرامة[2]. وله عليّ كرامة، أي: عزازة[3]، أو عزة[4]. وتقول: لا أفعل ذلك ولا حبا ولا كرامة ولا كُرمة ولا كُرْما[5]، وأفعل ذلك وكرامة لك، وكُرمى لك، وكُرْما لك[6]، وأفعل ذلك وكرامة لك، ونعمْ وحبا وكرامة: أي أكرمك كرامة[7]، ويقال: «نعم وكرامة، أي وأكرمك إكراما، وأفعل ذلك وكُرْما لك وكُرْمة لك وكرمى.»[8].

ووردت الكرامة بمعنى الكرم، وضد اللؤم[9]، ويقال: و«كَرُم علينا فلان كرامة، وله علينا كرامة، وأكرمه الله وكرّمه. وكرّم نفسه بالتقوى، وأكرمها عن المعاصي، وهو يتكرم عن الشوائن.»[10].

والملاحظ أن مفردة «الكرامة» بدلالتها الروحية والدينية لم يكن لها حضور في معاجم اللغة العربية الأولى؛ حيث كانت تنصرف إلى «التكريم والإكرام»[11]. كما استعملت كاسم «للإكرام، مثل

(1) - الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق إبراهيم الترزي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت، الكويت، ط 1، 2000، ج 33، ص 337.

(2) - ابن منظور، محمد بن المكرم، لسان العرب، تحقيق عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، ج 43، ص 3861.

(3) - م ن، ص 3862 – تاج العروس، م س، ج 33، ص 337.

(4) - المعجم الوسيط، م س، ص 784.

(5) - تاج العروس، م س، ج 33، ص 338.

(6) - لسان العرب، م س، ج 43، ص 3862.

(7) - المعجم الوسيط، م س، ص 784.

(8) - الزمخشري، أبي القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد، أساس البلاغة، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار العلمية، بيروت، ط 1، 1998، ج 2، ص 131.

(9) - الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، ط 6، 1998، باب الميم، ص 1153 - مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الرابعة، 2004، ص 784.

(10) - أساس البلاغة، م س، ج 2، ص 131.

(11) - الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة، 1984، مج 5، ص 2021.



الطاعة للإطاعة ونحوه من المصادر»[1]، و«كَرُمَ فلان علينا كَرامة»[2]. ووردت أيضا بمعنى: الطبق الذي يوضع على رأس الحب[3]، والقِدر...[4]، وهي مثل: النُزُل[5]، أو النُزْل[6].

وعموما، ينبثق المعنى اللغوي للكرامة من: كرُم الشيء كرما، وكرامة إذا نفس وعز فهو كريم. وكل شيء شرُف في بابه فإنه يوصف بالكرم. وكرمته تكريما، وأكرمته إكراما: عظمته وبجلته. والكرامة من الكرم والإكرام والتكريم، وضد اللؤم والمساءة.

ثم ما لبثت أن اكتست «الكرامة» في القواميس المتأخرة حلة جديدة، وصارت تطلق للدلالة على: «أمر خارق للعادة غير مقَارن بالتحدي[7] ودعوى النبوة.»[8]، أو قريب من ذلك: «الأمر الخارق للعادة غير المقرون بالتحدي ودعوى النبوة، يظهره الله على أيدي أوليائه.»[9]. وهي معاني تؤشر على التطور الاصطلاحي لهذه المفردة وانصرافها إلى حمولة جديدة من المعاني يدل عليها مفهومها في الاصطلاح الشرعي عموما، والصوفي خصوصا كما سيأتي.

٢ - تعريف الكرامة اصطلاحا: عرّف النبهاني الكرامة بأنها: «أمر خارق للعادة غير مقرون بالتحدي يظهر على عبد ظاهر الصلاح ملتزم بمتابعة نبي من الأنبياء مصحوب بصحيح الاعتقاد والعمل الصالح.»[10]، وأشار الكلاباذي بأن: «كرامة الولي بإجابة دعوة وتمام حال وقوة على فعل وكفاية مؤونة يقوم لهم الحق بها، وهي مما يخرج عن العادات»[11]، بينما ورد عن الشيخ عبد القادر

(1) - الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، سلسلة المعاجم والفهارس، ج 5، ص 368.

(2) - م ن، ج 5، ص 369.

(3) - تاج العروس، م س، ج 33، ص 341 - كتاب العين، م س، ج 5، ص 368 - الصحاح، م س، مج 5، ص 2021.

(4) - لسان العرب، م س، ج 43، ص 3864.

(5) - نفسه - الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، مكتبة لبنان، بيروت، 1989، ص 500..

(6) - الصحاح، م س، مج 5، ص 2021.

(7) - الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، التكملة والذيل والصلة لما فات صاحب القاموس من اللغة، تحقيق عبد الوهاب عوض الله ومصطفى حجازي، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ط 1، 1996، ج 7، ص 49.

(8) - تاج العروس، م س، ج 33، ص 350.

(9) - المعجم الوسيط، م س، ص 784.

(10) - النبهاني، يوسف بن إسماعيل، جامع كرامات الأولياء، تحقيق ومراجعة عطوة عوض، المكتبة الحديثة، بيروت، ط 4، 1983، ج 1، ص 127.

(11) - آل سعود، سارة بنت عبد المحسن، نظرية الاتصال عند الصوفية في ضوء الإسلام، دار المنارة، ص 201.



الجيلاني أن الكرامة: «أثر انعكاس نور الحق على قلب الولي بمنع النور الكلي بواسطة الفيض الإلهي، ولا يظهر ذلك على الولي إلا مع عدم اختياره»[1]، وعن غيره بأنها: «فعل لا محالة وهو ناقض للعادة وتحصل في زمن التكليف على عبد تخصيصا له وتفضيلا.»[2]، و«هي خرق العادة على غير المألوف والطبيعي، فهي تدخل في باب المعجزات كطي المكان - أي الانتقال من مكان إلى آخر يبعد عنه مئات الأميال في خطوة أو خطوات - والمشي على الماء، وكلام البهائم، وظهور الشيء في غير موضعه أو وقته - كالإتيان بفاكهة الصيف في الشتاء - وقلب الأعيان - كتحويل المعدن الخسيس إلى معدن ثمين، كالرصاص إلى ذهب.»[3].

وفي حديثه عن أرباب القلوب من أهل التصوف، يقول ابن خلدون: «ويسمون ما يقع لهم من الغيب والحديث على الخواطر فراسة وكشفا، وما يقع لهم من التصرف كرامة»[4].

ورغم صعوبة الحصول على تعريف جامع مانع كما شأن مجمل المفاهيم الاصطلاحية، وتسجيل بعض الاختلافات في تفاصيل تعريف الكرامة بين الفقهاء والأولياء؛ فإن معظمها يتفق على عناصر أساسية في الكرامة، وهي كونها: خارجة عن العادة والمألوف، وارتباطها بشخص صالح، ثم انعدام التحدي بها من لدن من تصدر عنه.

يتضح إذا، أن الكرامة منحة ربانية يخص بها الحق سبحانه وتعالى فئة من الناس، هم أولياؤه المقربون وعباده الصالحون الذين أخلصوا في طاعته فحباهم بهذه المكارم في صورة خوارق، لا تنبغي لغيرهم، ولا يتحدّون أحدا في الإتيان بها، والأصل أنه لا يسعون لها مطلقا «وحصول ما يحصل من معرفة الغيب والتصرف لهؤلاء المتصوفة إنما هو بالعَرَض ولا يكون مقصودا من أول الأمر، لأنه إذا قصد ذلك كانت الوجهة فيه لغير الله...

(1) - زيدان، يوسف محمد طه، الطريق الصوفي وفروع القادرية بمصر، دار الجيل، بيروت، ص 131.

(2) - العجم، رفيق، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان، الطبعة الأولى، 1999، ص 786.

(3) - الشرقاوي، حسن، معجم الألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثانية، 1992، ص 240.

(4) - ابن خلدون، ولي الدين عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، دمشق، ط 1، 2004، ج 1، ص 223 - 224.

... وكثير منهم يفر منه إذا عرض له ولا يحفل به، وإنما يريد الله لذاته لا لغيره. وحصول ذلك لهم معروف.»[1].

وأضفي أحيانا على مفهوم الكرامة بعد عام حتى أضحت هي «الاستقامة»[2]، وعُدّت «أكبر الكرامات أن تبدل خُلُقا مذموما من أخلاق نفسك بخلق محمود.»[3].

ولذلك، ميّز بعضهم بين الكرامة الحسية، وهي «مثل الكلام على الخاطر والأخبار بالمغيبات الماضية والكائنة والآتية والأخذ من الكون والمشي على الماء واختراق الهواء وطي الأرض والاحتجاب عن الأبصار وإجابة الدعوى في الحال، فالعامة لا تعرف الكرامة إلا مثل هذا.»[4]، والكرامة المعنوية التي لا يعرفها «إلا الخواص من عباد الله، والعامة لا تعرف ذلك وهي أن يحفظ عليه أدب الشريعة وأن يوفق لإتيان مكارم الأخلاق واجتناب سفسافها والمحافظة على آداء الواجبات مطلقا في أوقاتها والمسارعة إلى الخيرات وإزالة الغل للناس من صدره والحسد والحقد وطهارة القلب من كل صفة مذمومة وتخليته بالمراقبة من الأنفاس ومراعاة حقوق الله في نفسه في الأشياء وتفقد آثار ربه في قلبه ومراعاة أنفاسه في دخولها وخروجها فيتلقاها بالأدب إذا وردت عليه ويخرجها وعليها خلعة الحضور. هذه كلها عندنا هي كرامات الأولياء المعنوية التي لا يدخلها مكر ولا استدراج.»[5].

والكرامة بالجملة، أمر يخرق ما ألفته العقول، وأنست بها الحواس من عوائد، ويتجاوز النواميس السارية في الطبيعة، ولا يستقيم والمنطق المادي السائد بين الناس، بل يعارض ما درجت عليه طبائع البشر؛ فالأسد حيوان مفترس لا يمكن أن يكون بجانب الإنسان إلا وأحدها ضحية للآخر، بينما في عالم الكرامات ينقلب هذا الوحش الكاسر إلى حمل وديع أليف، وقس على ذلك.

وتجدر الإشارة إلى أن الكرامة تلتقي مع ظواهر أخرى في مسألة خرق المألوف. ولا بد في هذا الباب من التعرض للقواسم المشتركة بينها وبين كل من المعجزة وخوارق السحرة والكهان، والفروق التي تميزها عن بعضها رفعا للبس وتوضيحا لغوامض يشكل أمرها على الكثير من الناس؛ لكن قبل ذلك ما هو الحكم الشرعي للكرامة؟

(1) - مقدمة ابن خلدون، م س، ص 223.

(2) - موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، م س، ص 786 و787.

(3) - م ن، ص 779.

(4) - موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، م س، ص 787.

(5) - م ن، ص 787 - 788.



المبحث الثاني: المكانة الشرعية للكرامة

ليس في الكرامة بوصفها هِبة ربانية ما يُنْكَر؛ لكن خلط الناس بينها وبين دعاوى الدجالين وممارساتهم هو ما يدفعهم للإنكار.

لقد ورد في القرآن الكريم، بشكل مطرد لا يقبل الشك، ما يؤكد اختصاص الله تعالى لبعض عباده الصالحين بأنواع شتى من الكرامات، الظاهرة منها والباطن، وصورا ومشاهد خالفت ناموس الكون، منها على سبيل المثال: أخبار العبد الصالح (الخضر) مع موسى عليه السلام، وقصة الذي عنده علم من الكتاب مع سليمان عليه السلام، وأخبار مريم عليها السلام، وأهل الكهف وذي القرنين، وغير ذلك.

وهذه أخبار العبد الصالح مع موسى عليه السلام كما وردت في سورة الكهف بنوع من التفصيل، قال تعالى: ﴿فوجدا عبدا من عبادنا ءاتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما. قال له موسى هل اتبعك على أن تعلمنِ مما علمت رشدا. قال إنك لن تستطيع معي صبرا. وكيف تصبر على ما لم تحط به خبرا. قال ستجدني إن شاء الله صابرا ولا أعصى لك أمرا. قال فإن اتبعتني فلا تسألني عن شيء حتى أحدث لك منه ذكرا. فانطلقا حتى إذا ركبا في السفينة خرقها قال أخرقتها لتغرق أهلها لقد جئت شيئا إمرا. قال ألم أقل إنك لن تستطيع معي صبرا. قال لا تؤاخذني بما نسيت ولا ترهقني من أمري عسرا. فانطلقا حتى إذا لقيا غلاما فقتله قال أقتلت نفسا زاكية بغير نفس لقد جئت شيئا نكرا. قال ألم اقل إنك لن تستطيع معي صبرا. قال إن سألتك عن شيء بعدها فلا تصاحبني قد بلغت من لدنى عذرا. فانطلقا حتى إذا أتيا أهل قرية استطعما أهلها فأبوا أن يضيفوهما فوجدا فيها جدارا يريد أن ينقض فأقامه قال لو شئت لتخذت عليه أجرا. قال هذا فراق بيني وبينك سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا. أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر فأردت أن اعيبها وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا. وأما الغلام فكان أبواه مؤمنين فخشينا أن يرهقهما طغيانا وكفرا. فأردنا أن يبدلهما ربهما خيرا منه زكاوة وأقرب رحما. وأما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة وكان تحته كنز لهما وكان أبوهما صالحا فأراد ربك أن يبلغا أشدهما ويستخرجا كنزهما رحمة من ربك وما فعلته عن امري ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبرا.﴾[1].

كما حكى القرآن الكريم قصة ذي القرنين: ﴿ويسئلونك عن ذي القرنين قل سأتلوا عليكم منه

(1) - سورة الكهف، الآية 65 إلى 82.



ذكرا. إنا مكنا له في الأرض وءاتيناه من كل شيء سببا. فاتبع سببا. حتى إذا بلغ مغرب الشمس وجدها تغرب في عين حمئة ووجد عندها قوما قلنا يا ذا القرنين إما أن تعذب وإما أن تتخذ فيهم حسنا. قال أما من ظلم فسوف نعذبه ثم يرد إلى ربه فيعذبه عذابا نكرا. وأما من امن وعمل صالحا فله جزاء الحسنى وسنقول له من امرنا يسرا. ثم اتبع سببا. حتى إذا بلغ مطلع الشمس وجدها تطلع على قوم لم نجعل لهم من دونها سترا. كذلك وقد احطنا بما لديه خبرا. ثم اتبع سببا. حتى إذا بلغ بين السدين وجد من دونهما قوما لا يكادون يفقهون قولا. قالوا يا ذا القرنين إن يأجوج ومأجوج مفسدون في الأرض فهل تجعل لك خرجا على أن تجعل بيننا وبينهم سدا. قال ما مكني فيه ربي خير فأعينوني بقوة اجعل بينكم وبينهم ردما. ءاتوني زبر الحديد حتى إذا ساوى بين الصدفين قال انفخوا حتى إذا جعله نارا قال ءاتوني أفرغ عليه قطرا. فما اسطاعوا أن يظهروه وما استطاعوا له نقبا. قال هذا رحمة من ربي فإذا جاء وعد ربي جعله دكاء وكان وعد ربي حقا.﴾[1].

ومن قصص الصالحين وكراماتهم التي أخبرنا بها كتاب الله، قصة أهل الكهف الذين أماتهم الله ثلاث مائة وتسع سنوات ثم أحياهم: ﴿وإذ اعتزلتموهم وما يعبدون إلا الله فأوا إلى الكهف ينشر لكم ربكم من رحمته ويهئ لكم من أمركم مرفقا. وترى الشمس إذا طلعت تزاور عن كهفهم ذات اليمين وإذا غربت تقرضهم ذات الشمال وهم في فجوة منه ذلك من ءايات الله من يهد الله فهو المهتد ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا. وتحسبهم أيقاظا وهم رقود ونقلبهم ذات اليمين وذات الشمال وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد لو اطلعت عليهم لوليت منهم فرارا ولملئت منهم رعبا. وكذلك بعثناهم ليتساءلوا بينهم قال قائل منهم كم لبثتم قالوا لبثنا يوما أو بعض يوم قالوا ربكم أعلم بما لبثتم فابعثوا أحدكم بورقكم هذه إلى المدينة فلينظر أيها أزكى طعاما فليأتكم برزق منه وليتلطف ولا يشعرن بكم أحدا. إنهم إن يظهروا عليكم يرجموكم أو يعيدوكم في ملتهم ولن تفلحوا إذا أبدا. وكذلك أعثرنا عليهم ليعلموا أن وعد الله حق وأن الساعة لا ريب فيها إذ يتنازعون بينهم أمرهم فقالوا ابنوا عليهم بنيانا ربهم أعلم بهم قال الذين غلبوا على أمرهم لنتخذن عليهم مسجدا. سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم ويقولون خمسة سادسهم كلبهم رجما بالغيب ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم قل ربي أعلم بعدتهم ما يعلمهم إلا قليل فلا تمار فيهم إلا مراء ظاهرا ولا تستفت فيهم منهم أحدا. ولا تقولن

(1) - سورة الكهف، الآية 83 إلى 98.



لشايء إني فاعل ذلك غدا. إلا أن يشاء الله واذكر ربك إذا نسيت وقل وقل عسى أن يهدين ربي لأقرب من هذا رشدا. ولبثوا في كهفهم ثلاث مائة سنين وازدادوا تسعا.﴾[1].

وفي قصة مريم بنت عمران نتابع ما أكرمها الله تعالى به وهي صغيرة بأن كان يأتيها رزقها رغدا دون عناء: ﴿...كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم أنى لك هذا قالت هو من عند الله إن الله يرزق من يشاء بغير حساب.﴾[2]. كما خصها الله تعالى دون العالمين بحمل من غير عشرة ولا زواج، وضعت منه نبي الله عيسى عليه السلام: ﴿قالت أنى يكون لي غلام ولم يمسسني بشر ولم أك بغيا. قال كذلك قال ربك هو عليّ هين ولنجعله ءاية للناس ورحمة منا وكان أمرا مقضيا.﴾[3].

يتضح أن الله تعالى ميّز هؤلاء العباد عن سائر خلقه بأن خرق لهم السنن التي وضعها في الكون ومنّ عليهم بكرامات خلد ذكرها في آيات تتلى إلى قيام الساعة.

أما السنة النبوية فهي حافلة أيضا بذكر وإقرار الكرامات للصالحين، والسابقين من الأولين. جاء في الحديث القدسي الشريف: عن أبي هريرة ﵁ قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله تعالى قال: من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إليّ عبدي بشيء أحب إليّ مما افترضت عليه، وما يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن نفس المؤمن يكره الموت وأنا أكره مساءته.»[4]. قال عنه شيخ الإسلام ابن تيمية: «هو أشرف حديث رُوي في صفة الأولياء.»[5]، وأولياء الله تعالى كما روى ابن عباس رضي

(1) - سورة الكهف، الآية 16 إلى 25.

(2) - سورة آل عمران، الآية 37.

(3) - سورة مريم، الآيتان 19-20.

(4) - أخرجه البخاري، كتاب: الرقاق، باب: التواضع، (6502)، وغيره.

(5) - ابن تيمية، تقي الدين أحمد، مجموعة الفتاوى، عناية وتخريج عامر الجزار وأنور الباز، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، ط 3، 2005، 18/ 76.



الله عنهما وغيره هم «الذين إذا رُؤوا ذُكر الله تعالى»[1]، والمفردة «جمع ولي وهو المؤمن المطيع لمولاه، فعيل، بمعنى فاعل لأنه والى الله باتباع مرضاته، أو بمعنى مفعول لأن الله تعالى والاه.»[2].

وعن أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ قال: «إذا اقترب الزمان لم تكد رؤيا المؤمن تكذب، ورؤيا المؤمن جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة.»[3]. والرؤى الصادقة وصفت أيضا بالمبشرات. وفي حديث آخر عن ثوبان ﷺ عن النبي ﷺ قال: «إن من أمتي من لو جاء أحدكم يسأله دينارا لم يعطه، ولو سأله درهما لم يعطه، ولو سأله فلسا لم يعطه، ولو سأل الله الجنة لأعطاه إياها، ذو طمرين، لا يُؤبه به، لو أقسم على الله لأبره.»[4]، وقريب منه الحديث عن أنس ﷺ عن النبي ﷺ قال: «كم من ضعيف متضعِّف ذي طمرين لو أقسم على الله لأبرّه، منهم البراء ابن مالك.»[5].

ونقتصر هنا على إيراد نماذج من أخبار طائفة من عباد الله المخلصين الذين أنبأتنا السنة المشرفة بحيازتهم لهذه المزية، كما يلي:

عن أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ قال: «بينا رجل يمشي بفلاة من الأرض فسمع صوتا في سحابة: اسق حديقة فلان، فتنحى ذلك السحاب فأفرغ ماءه في حرة، فإذا شرجة من تلك الشراج قد استوعبت ذلك الماء كله، فتتبع الماء، فإذا رجل قائم حديقته يحول الماء بمسحاته، فقال له: يا عبد الله ما اسمك؟ قال: فلان، بالاسم الذي يسمع في السحابة، فقال له: يا عبد الله لم تسألني عن اسمي؟ فقال: إني سمعت صوتا في السحاب الذي هذا ماؤه يقول: اسق حديقة فلان لاسمك فما تصنع فيها؟ فقال: أما إذا قلت هذا فإني أنظر إلى ما يخرج منها فأتصدق بثلثه، وآكل أنا وعيالي ثلثا، وأرد فيها ثلثه»[6].

(1) - السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن الكمال، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2011، ج 4، ص 370 - 371.

(2) - الصديقي، محمد بن علان الشافعي الأشعري المكي، دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين، عناية خليل مأمون شيحا، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 4، 2004، ج 7، ص 307.

(3) - أخرجه البخاري، كتاب: التعبير، باب: القيد في المنام، رقم (7017)، ومسلم، كتاب: الرؤيا، رقم (2263).

(4) - أخرجه الطبراني في الأوسط (7548). قال الهيثمي: ورجاله رجال الصحيح، 10/ 264.

(5) - أخرجه الترمذي من حديث أنس بن مالك في المناقب، باب: مناقب البراء بن مالك ﷺ، وقال: هذا حديث صحيح حسن من هذا الوجه (3854)، ورواه الحاكم في المستدرك، كتاب: معرفة الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب: ذكر البراء بن مالك الأنصاري...، (5274) من وجه آخر عن أنس، واللفظ له.

(6) - أخرجه مسلم، كتاب: الزهد والرقائق، باب: الصدقة في المساكين، (2984).



وعن أبي عبد الرحمن عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «انطلق ثلاثة نفر ممن كان قبلكم حتى آواهم المبيت إلى غار فدخلوه، فانحدرت صخرة من الجبل فسدّت عليهم الغار، فقالوا: إنه لا ينجيكم من هذه الصخرة إلا أن تدعوا الله تعالى بصالح أعمالكم. قال رجل منهم: اللهم كان لي أبوان شيخان كبيران، وكنت لا أغبق قبلهما أهلا ولا مالا،فنأى بي طلب الشجر يوما فلم أرح عليهما حتى ناما، فحلبت لهما غبوقهما فوجدتهما نائمين، فكرهت أن أوقظهما وأن أغبق قبلهما أهلا أو مالا، فلبثت والقدح على يدي، أنتظر استيقاظهما حتى برق الفجر والصبية يتضاغون عند قدمي، فاستيقظا فشربا غبوقهما. واللهم إن كنت فعلت ذلك ابتغاء وجهك ففرج عنا ما نحن فيه من هذه الصخرة، فانفرجت شيئا لا يستطيعون الخروج. قال الآخر: اللهم إنه كانت لي ابنة عم كانت أحب الناس إليّ، وفي رواية كنت أحبها كأشد ما يحب الرجال النساء، فأردتها على نفسها فامتنعت مني حتى ألمّت بها سَنة من السنين فجاءتني فأعطيتها عشرين ومائة دينار على أن تخلي بيني وبين نفسها، ففعلت حتى إذا قدرت عليها. وفي رواية: فلما قعدت بين رجليها، قالت: اتق الله ولا تفض الخاتم إلا بحقه، فانصرفت عنها وهي أحب الناس إليّ وتركت الذهب الذي أعطيتها، اللهم إن كنت فعلت ذلك ابتغاء وجهك فافرج عنا ما نحن فيه، فانفرجت الصخرة غير أنهم لا يستطيعون الخروج منها. وقال الثالث: اللهم استاجرت أجراء وأعطيتهم أجرهم غير رجل واحد ترك الذي له وذهب، فثمرت أجره حتى كثرت منه الأموال فجاءني بعد حين فقال: يا عبد الله أد إليّ أجري، فقلت: كل ما ترى من أجرك: من الإبل والبقر والغنم والرقيق. فقال: يا عبد الله لا تستهزئ بي؛ فقلت: لا أستهزئ بك، فأخذه كله فاستاقه فلم يترك منه شيئا، اللهم إن كنت فعلت ذلك ابتغاء وجهك فافرج عنا ما نحن فيه، فانفرجت الصخرة فخرجوا يمشون.»[1].

وهذه قصة الغلام وأصحاب الأخذوذ، عن صهيب رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «كان ملك فيمن كان قبلكم، وكان له ساحر فلما كبر الساحر قال للملك: إني قد كبرت سني، وحضر أجلي فادفع إليّ غلاما فلأعلمه السحر، فدفع إليه غلاما، فكان يعلمه السحر، وكان بين الساحر وبين الملك راهب، فأتى الغلام على الراهب، فسمع من كلامه فأعجبه نحوه وكلامه، فكان إذا أتى الساحر ضربه وقال: ما حبسك؟ وإذا أتى أهله ضربوه وقالوا: ما حبسك؟ فشكا ذلك إلى الراهب فقال: إذا أراد الساحر أن يضربك فقل: حبسني أهلي، وإذا أراد أهلك أن يضربوك فقل: حبسني الساحر، قال: فبينما هو

(1) - أخرجه البخاري، كتاب: أحاديث الأنبياء، باب: حديث الغار، (3465)، ومسلم، كتاب: الرقاق، باب: قصة أصحاب الغار الثلاثة والتوسل بصالح الأعمال، (2743).



كذلك إذ أتى ذات يوم على دابة فظيعة عظيمة، وقد حبست الناس، فلا يستطيعون أن يجوزوا، فقال: اليوم أعلم أمر الراهب أحب إلى الله أم أمر الساحر؟ فأخذ حجرا فقال: اللهم إن كان أمر الراهب أحب إليك وأرضى لك من أمر الساحر، فاقتل هذه الدابة حتى يجوز الناس، ورماها فقتلها، ومضى الناس، فأخبر الراهب بذلك، فقال: أي بني، أنت أفضل مني، وإنك ستبتلى، فإن ابتليت، فلا تدل عليّ، فكان الغلام يبرئ الأكمه وسائر الأدواء ويشفيهم، وكان جليس للملك فعمي، فسمع به، فأتاه بهدايا كثيرة فقال: اشفني ولك ما ها هنا أجمع، فقال: ما أشفي أنا أحدا، إنما يشفي الله، فإن أنت آمنت به، دعوت الله فشفاك، فآمن فدعا الله له فشفاه، ثم أتى الملك، فجلس منه نحو ما كان يجلس، فقال له الملك: يا فلان، من رد عليك بصرك؟ فقال: ربي، قال: أنا؟ قال: لا، ولكن ربي وربك الله، قال: أولك رب غيري؟ قال: نعم. فلم يزل يعذبه حتى دله على الغلام، فبعث إليه فقال: أي بني قد بلغ من سحرك أن تبرئ الأكمه والأبرص وهذه الأدواء؟ قال: ما أشفي أنا أحدا، ما يشفي غير الله، قال: أنا؟ قال: لا. قال: أولك رب غيري؟ قال: نعم، ربي وربك الله، فأخذه أيضا بالعذاب، فلم يزل به حتى دل على الراهب، فأتي بالراهب، فقال: ارجع عن دينك، فأبى، فوضع المنشار في مفرق رأسه حتى وقع شقاه، وقال للأعمى: ارجع عن دينك فأبى فوضع المنشار في مفرق رأسه حتى وقع شقاه في الأرض، وقال للغلام: ارجع عن دينك، فأبى، فبعث به مع نفر إلى جبل كذا وكذا، فقال: إذا بلغتم ذروته فإن رجع عن دينه، وإلا فدهدهوه من فوقه، فذهبوا به، فلما علوا به الجبل قال: اللهم اكفنيهم بما شئت، فرجف بهم الجبل فتدهدهوا أجمعون، وجاء الغلام يتلمس حتى دخل على الملك، فقال: ما فعل أصحابك؟ فقال: كفانيهم الله، فبعث به مع نفر في قرقور، فقال: إذا لججتم به البحر، فإن رجع عن دينه، وإلا فغرقوه فلججوا به البحر، فقال الغلام: اللهم اكفنيهم بما شئت، فغرقوا أجمعون، وجاء الغلام يتلمس حتى دخل على الملك، فقال: ما فعل أصحابك؟ قال: كفانيهم الله، ثم قال للملك: إنك لست بقاتلي حتى تفعل ما آمرك به، فإن أنت فعلت ما آمرك به قتلتني، وإلا فإنك لا تستطيع قتلي، قال: وما هو؟ قال: تجمع الناس في صعيد، ثم تصلبني على جذع فتأخذ سهما من كنانتي، ثم قل: بسم الله رب الغلام، فإنك إذا فعلت ذلك قتلتني، ففعل ووضع السهم في كبد قوسه ثم رمى فقال: بسم الله رب الغلام، فوضع السهم في صدغه فوضع الغلام يده على موضع السهم ومات فقال الناس: آمنا برب الغلام، فقيل للملك: أرأيت ما كنت تحذر؟ فقد والله نزل بك، قد آمن الناس كلهم، فأمر بأفواه السكك فخددت فيها الأخدود وأضرمت فيها النيران، وقال: من رجع

عن دينه فدعوه، وإلا فأقحموه فيها، قال: فكانوا يتعادون فيها ويتدافعون، فجاءت امرأة بابن لها ترضعه، فكأنها تقاعست أن تقع في النار، فقال الصبي: يا أمه، اصبري، فإنك على الحق»[1].

ومن كرامات الأولين قصة العابد جريج: عن أبي هريرة ﵁ عن النبي ﷺ قال: «لم يتكلم في المهد إلا ثلاثة: عيسى بن مريم، وصاحب جريج، وكان جريج رجلا عابدا فاتخذ صومعة فكان فيها، فأتته أمه وهو يصلي فقالت: يا جريج، فقال: يا رب أمي وصلاتي، فأقبل على صلاته، فانصرفت، فلما كان من الغد أتته وهو يصلي، فقالت: يا جريج، فقال: أي رب أمي وصلاتي، فأقبل على صلاته، فقالت: اللهم لا تمته حتى ينظر إلى وجوه المومسات! فتذاكر بنو إسرائيل جريجا وعبادته، وكانت امرأة بغي يتمثل بحسنها، فقالت: إن شئتم لأفتننه لكم، فتعرضت له فلم يلتفت إليها، فأتت راعيا كان يأوي إلى صومعته فأمكنته من نفسها، فوقع عليها، فحملت، فلما ولدت قالت: هو من جريج، فأتوه فاستنزلوه وهدموا صومعته، وجعلوا يضربونه فقال ما شأنكم؟ قالوا: زنيت بهذه البغي فولدت منك، قال أين الصبي؟ فجاؤوا به، فقال: دعوني حتى أصلي، فصلى فلما انصرف، أتى الصبي، فطعن في بطنه وقال: يا غلام من أبوك؟ قال: فلان الراعي، قال: فأقبلوا على جريج يقبلونه ويتمسحون به، وقالوا نبني لك صومعتك من ذهب، قال: لا، أعيدوها من طين كما كانت، ففعلوا، وبينا صبي يرضع من أمه، فمر رجل راكب على دابة فارهة، وشارة حسنة، فقالت أمه: اللهم اجعل ابني مثل هذا. فترك الثدي وأقبل إليه، فنظر إليه فقال: اللهم لا تجعلني مثله، ثم أقبل على ثديه وجعل يرتضع، قال أبو هريرة: فكأني أنظر إلى رسول الله ﷺ وهو يحكي ارتضاعه بإصبعه السبابة في فيه، فجعل يمصها ثم قال: ومروا بجارية وهم يضربونها ويقولون زنيت، سرقت، وهي تقول: حسبي الله ونعم الوكيل، فقالت أمه: اللهم لاتجعل ابني مثلها، فترك الرضاع ونظر إليها، فقال: اللهم اجعلني مثلها، فهنالك تراجعا الحديث، فقالت: مر رجل حسن الهيئة، فقلت: اللهم اجعل ابني مثله، فقلت: اللهم لا تجعلني مثله، ومروا بهذه الأمة وهم يضربونها ويقولون: زنيت، سرقت، فقلت: اللهم لا تجعل ابني مثلها، فقلت: اللهم اجعلني مثلها، قال: إن ذلك الرجل كان جبارا، فقلت: اللهم لا تجعلني مثله، وإن هذه يقولون لها زنيت ولم تزن، وسرقت ولم تسرق، فقلت: اللهم اجعلني مثلها.»[2].

(1) - أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الزهد والرقائق، باب: باب قصة أصحاب الأخدود والساحر والراهب والغلام، (3005)، والنسائي في الكبرى، (8633 و11661)، والترمذي في السنن، (3340)، وقال عنه: حسن غريب، وأحمد في المسند، (332/4، 333، و16/6 – 18)، والطبراني في الكبير، (7320)، وابن أبي شيبة في مسنده، (482)، وغيرهم.

(2) - أخرجه البخاري، كتاب: أحاديث الأنبياء، باب: قول الله: واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها، رقم (3436)، ومسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب: تقديم بر الوالدين على التطوع بالصلاة وغيرها، رقم (2550).



وفضلا عن أخبار الأمم السابقة، زخرت حياة الصحابة رضي الله عنهم بكثير من الحوادث الدالة على اختصاصهم بجملة من الكرامات تستعصي على الحصر، واشتهر بعضهم بإجابة الدعاء، كالبراء بن مالك، والبراء بن عازب، وسعد بن أبي وقاص وغيرهم. روى أنس بن مالك أن: «البراء لقي زحفا من المشركين، وقد أوقع المشركون بالمسلمين، فقالوا: يا براء: إن رسول الله ﷺ قال: لو أقسمت على ربك لأبرك، فأقسم على ربك، فقال: أقسمت عليك يا رب لما منحتنا أكتافهم، فمُنحوا أكتافهم، ثم التقوا على قنطرة السوس، فأوقعوا في المسلمين، فقالوا: أقسم يا براء على ربك، فقال: أقسم عليك يا رب لما منحتنا أكتافهم، وألحقتني بنبيك، فمنحوا أكتافهم، وقُتل البراء شهيدا»![1].

بشكل عام، تعد الكرامة أمرا مشروعا بمنطوق الكتاب والسنة، مرتبطا بثلة من عباد الله المتقين، يقول ابن تيمية في شأنها: «الخارق كشفا كان أو تأثيرا إن حصل به فائدة مطلوبة في الدين كان من الأعمال الصالحة المأمور بها دينا وشرعا، إما واجب وإما مستحب، وإن حصل به أمر مباح كان من نعم الله الدنيوية التي تقتضي شكرا، وإن كان على وجه يتضمن ما هو منهي عنه نهي تحريم أو تنزيه كان سببا للعذاب أو البغض...»[2]، ويخلص إلى أن: «... الخارق ثلاثة أقسام: محمود في الدين، ومذموم في الدين، ومباح لا محمود ولا مذموم في الدين، فإن كان المباح فيه منفعة كان نعمة، وإن لم يكن فيه منفعة كان كسائر المباحات التي لا منفعة فيها كاللعب والعبث.»[3].

ورأى البعض بأن «كرامة التابع شاهدة بصدق المتَّبع، فله نسبة من حرمته لثبوت الإرث له منه.

فمن ثمّ جاز التبرك بآثار أهل الخير ممن ظهرت كرامته بديانته، أو علم، أو عمل، أو أثر ظاهر، كتكثير القليل، والإخبار عن الغيب حسب فراسته، وإجابة الدعوة، وتسخير الماء والهواء، إلى غير ذلك مما صح من آيات الأنبياء، فيكون كرامة الأولياء.»[4].

وذهب ابن خلدون في هذا الصدد إلى أن «الكلام في كرامات القوم وإخبارهم بالمغيبات وتصرفهم

(1) - رواه الحاكم وصححه في مستدركه، كتاب: معرفة الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب: ذكر البراء بن مالك الأنصاري...، (5274).

(2) - ابن تيمية، شيخ الإسلام، فقه التصوف، تهذيت وتعليق زهير شفيق الكبي، دار الفكر العربي، بيروت، ط 1، 1993، ص 185.

(3) - فقه التصوف، م س، ص 186.

(4) - زروق، أحمد بن أحمد البرنسي، قواعد التصوف على وجه يجمع بين الشريعة والحقيقة ويصل الأصول والفقه بالطريقة، ضبط وتعليق محمود بيروتي، دار البيروتي، دمشق، الطبعة الأولى، 2004، ص 194.



في الكائنات، فأمر صحيح غير منكر. وإن مال بعض العلماء إلى إنكارها فليس ذلك من الحق.»[1]، وأضاف: «هذا مع أن الوجود شاهد بوقوع الكثير من هذه الكرامات، وإنكارها نوع مكابرة. وقد وقع للصحابة وأكابر السلف كثير من ذلك، وهو معلوم مشهور.»[2].

فحسبنا هذه الأدلة النقلية والعقلية المبينة لحصول الكرامات وشيوعها، في الماضي والحاضر، قبل مجيء الإسلام وبعده.

ورغم كل ما سبق، لم يخلو تاريخ المسلمين، كما حاضرهم من تجاذب بين طرفين على وجه الخصوص، وهم الفقهاء، والصوفية[3].

المبحث الثالث: الفرق بين الكرامة والمعجزة

تمة تداخل بين الكرامة وغيرها من الخوارق التي تظهر على بعض الناس في سياقات مختلفة، ونكشف في هذا المبحث عن القواسم والاختلافات بين الكرامة والمعجزة. هذه الأخيرة سمتها «أفعال يعجز البشر عن مثلها، فسميت بذلك معجزة.»[4]. ويذهب ابن تيمية - رحمه الله - في تمييزها عن الكرامة إلى ما يلي: «وإن كان اسم «المعجزة» يعم كل خارق للعادة في اللغة وعرف الأئمة المتقدمين كالإمام أحمد بن حنبل وغيره، ويسمونها: الآيات، لكن كثير من المتأخرين يفرق في اللفظ بينها، فيجعل «المعجزة» للنبي و»الكرامة» للولي وجماعهما الأمر الخارق للعادة»[5].

هذا عن وجه الشبه بين المعجزة والكرامة، أما عن وجه الاختلاف بينهما فيقول ابن خلدون: «.. فقد فرق المحققون من أهل السنة بينهما [أي المعجزة والكرامة] بالتحدي، وهو دعوى وقوع المعجزة على وفق ما جاء به، قالوا: ثم إن وقوعها على وفق دعوى الكاذب غير مقدور، لأن دلالة المعجزة على الصدق عقلية، فإن صفة نفسها التصديق، فلو وقعت مع الكاذب لتبدلت صفة نفسها، وهو محال.»[6]. كما قال: «والتحدي هو الفارق بينها [المعجزة] وبين الكرامة والسحر. إذ لا حاجة فيهما إلى

(1) - مقدمة ابن خلدون، م س، ج 2، ص 242.

(2) - نفسه.

(3) - ينظر نموذج لذلك في: بن حمادي، عمر، كرامات الأولياء: النقاش الحاد الذي أثارته بالقيروان وقرطبة في أواخر القرن 4 هـ/ 10م، مجلة دراسات أندلسية، تونس، ع 4، 1990، ص 354 - 379.

(4) - مقدمة ابن خلدون، م س، ج 1، ص 204.

(5) - فقه التصوف، م س، ص 181.

(6) - مقدمة ابن خلدون، م س، ج 2، ص 242.



التصديق، فلا وجود للتحدي إلا إن وُجد اتفاقا، وإن وقع التحدي في الكرامة عند من يجيزها، وكانت لها دلالة فإنما هي على الولاية وهي غير النبوة، ومن هنا منع الأستاذ أبو إسحاق وغيره وقوع الخوارق كرامة فرارا من الالتباس بالنبوة عند التحدي بالولاية، وقد أريناك المغايرة بينهما، وإنه يتحدى بغير ما يتحدى به النبي فلا لبس.»[1].

وقيل أيضا بأن: «الآيات لله، والمعجزات للأنبياء، والكرامات للأولياء ولخيار المسلمين.»[2]. كما تم التمييز بين المعجزات والكرامات على أساس القصد منهما، فالأولياء «يظهر الله تعالى لهم الكرامات تأديبا لأنفسهم، وتهذيبا لها، وزيادة لهم»[3]، والأنبياء إنما «يعطون المعجزة للاحتجاج بها في الدعوة، والدلالة على الله تعالى، والإقرار بوحدانيته تعالى.»[4]. وبيّن البعض الفروق بينهما كما يلي: «سر المعجزات الإظهار، وسر الكرامات الكتمان، وثمرة المعجزة تعود على الغير، والكرامة خاصة بصاحبها. وصاحب المعجزة أيضا يقطع بأن هذه معجزة، والولي لا يستطيع أن يقطع بأن هذه كرامة أو استدراج. وصاحب المعجزة أيضا يتصرف في الشرع، ويقول ويفعل في ترتيب نفيه وإثباته، بأمر الله، ولا وجه لصاحب الكرامة في هذا سوى التسليم وقبول الأحكام، لأن كرامة الولي لا تنافي حكم شرع النبي بأي وجه.»[5]، والنبي يجب عليه إظهار المعجزة والتحدي بها؛ بينما الولي يجب عليه أن يكتم الكرامة إلا أن يظهرها الله عليه[6]، والمعجزة تكون مسبوقة بدعوى النبوة، والكرامة لا تكون مسبوقة بدعوى الولاية[7].

وهناك من ربط بالمعجزة صنف آخر من الخوارق، سماه: الإرهاص، وهو: «الخارق للعادة المتقدم على تحدي النبي ودعواه النبوة كإظلال الغمام فإنه لم يقع له ﷺ إلا قبل النبوة خلافا لمن وهم فيه. وسمي إرهاصا لما فيه من تأسيس النبوة.»[8]، مقابل صنف من الخوارق ألحق بالكرامات، ويسمى:

(1) - مقدمة ابن خلدون، م س، ج 1، ص 204.

(2) - موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، م س، ص 779.

(3) - م ن، ص 779.

(4) - م ن، ص 779.

(5) - م ن، ص 780.

(6) - م ن، ص 784 و902.

(7) - م ن، ص 786 و903.

(8) - دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين، م س، ج 7، ص 306.

المعونة، وهي: «خارق للعادة يبدو على يد بعض المؤمنين كإنقاذ من مهلكة وتخليص من ورطة بوجه خارق للعادة.»[1]، ويذهب البعض إلى تعداد نيف وعشرين نوعا من الكرامات[2].

ومن تم اختصت صفة الخوارق التي يظهرها الرسل باسم: المعجزات، مع كونها تحد منهم لمن يكذبهم وطعن في صحة نبوتهم؛ بينما جرى إطلاق صفة: الكرامة على ما يشبهها من خوارق تلحق حال وسلوك بعض العباد، مع اشتراط غياب التحدي بها.

المبحث الرابع: الفرق بين كرامات أولياء الرحمن وخوارق أولياء الشيطان

من أجل حسم أوجه التداخل والتشابه بين أصناف مختلفة من الخوارق، نخصص هذا المبحث لبيان الفرق بين كرامات أولياء الله الصالحين وبين خوارق ورياضات بعض الدهاة ومحترفي النصب من أدعياء الشيطان، ممن يموهون على العامة لاستدرار عطفهم وجلب عطاياهم. يذهب ابن تيمية رحمه الله إلى التفريق بين الظاهرتين بأن: «كرامات الأولياء سببها الإيمان والتقوى، والأحوال الشيطانية سببها ما نهى الله عنه ورسوله، وقد قال تعالى: ﴿قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق، وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا، وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون[3]﴾، فالقول على الله بغير علم والشرك والظلم والفواحش قد حرمها الله تعالى ورسوله فلا تكون سببا لكرامة الله تعالى بالكرامات عليها، فإذا كانت لا تحصل بالصلاة والذكر وقراءة القرآن بل تحصل بما يحبه الشيطان وبالأمور التي فيها شرك بالاستغاثة بالمخلوقات، أو كانت مما يستعان بها على ظلم الخلق وفعل الفواحش، فهي من الأحوال الشيطانية لا من الكرامات الرحمانية.»[4]. ويضيف: «والناس في خوارق العادات على ثلاثة أقسام:

قسم يكذب بوجود ذلك لغير الأنبياء، وربما صدق به مجملا وكذب ما يذكر له عن كثير من الناس لكونه عنده ليس من الأولياء.

ومنهم من يظن أن كل من كان له نوع من خرق العادة كان وليا لله. وكلا الأمرين خطأ، ولهذا نجد أن هؤلاء يذكرون أن للمشركين وأهل الكتاب نصراء يعينونهم على قتال المسلمين وأنهم من أولياء

(1) - دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين، م س، ج 7، ص 306.

(2) - م ن، ص 307.

(3) - سورة الأعراف، الآية 33.

(4) - فقه التصوف، م س، ص 169- 170.



الله. وأولئك يكذبون أن يكون معهم من له خرق عادة، والصواب القول الثالث وهو أن معهم من ينصرهم من جنسهم لا من أولياء الله عز وجل كما قال تعالى: ﴿يا أيها الذين ءامنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض، ومن يتولهم منكم فإنه منهم...﴾[1]. وهؤلاء العباد والزهاد الذين ليسوا من أولياء الله المتقين المتبعين للكتاب والسنة تقترن بهم الشياطين فيكون لأحدهم من الخوارق ما يناسب حاله؛ لكن خوارق هؤلاء يعارض بعضها بعضا، وإذا حصل من له تمكن من أولياء الله تعالى أبطلها عليهم، ولا بد أن يكون في أحدهم من الكذب جهلا أو عمدا، ومن الإثم ما يناسب حال الشياطين المقترنة بهم ليفرق الله بذلك بين أوليائه المتقين وبين المتشبهين بهم من أولياء الشياطين.»[2]. وقال في موضع آخر: «وكرامات أولياء الله تعالى... وهذه الأمور الخارقة للعادة، وإن كان قد يكون صاحبها وليا لله، فقد يكون عدوا لله، فإن هذه الخوارق تكون لكثير من الكفار والمشركين وأهل الكتاب والمنافقين، وتكون لأهل البدع، وتكون من الشياطين، فلا يجوز أن يظن أن كل من كان له شيء من هذه الأمور أنه ولي لله، بل يعتبر أولياء الله بصفاتهم وأفعالهم وأحوالهم التي دل عليها الكتاب والسنة، ويعرفون بنور الإيمان والقرآن، وبحقائق الإيمان وشرائع الإسلام الظاهرة.»[3].

وقد أجازوا «خرق العادة والمألوف لدى بعض أعداء الله، وذلك بقصد الاستدراج لهم للوقوع في الهلاك والسقوط في براثن الشرك، وخرق العادة بالنسبة لهم تولد عندهم الغرور والكبرياء والتعظيم والتعجب، ويعتقدون كذبا أنهم منحوا هذه الكرامات لأنهم يستحقونها بأعمالهم، ويرون أن لهم الفضل على الخلق بها، مما يزيد في عذابهم في الدنيا والآخرة.»[4]، عكس الأولياء الحقيقيين الذين إذا «ظهرت لهم كرامة من الكرامات ازدادوا لله تضرعا وتذللا، وخشية واستكانة، بل وازدراء لأنفسهم، وتكون الكرامة بالنسبة لهم قوة نزيد من مجاهدتهم ونعمة تزيد من شكرهم، وفضلا من الله على ما أعطاهم من نعم.»[5].

(1) - سورة المائدة، الآية 51.

(2) - فقه التصوف، م س، ص 174.

(3) - ابن تيمية، شيخ الإسلام، الفرقان بين أولياء الرحمان وأولياء الشيطان، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة دار لبنان، دمشق / مكتبة المؤيد، الطائف، 1985، ص 79.

(4) - معجم الألفاظ الصوفية، م س، ص 241.

(5) - نفسه.



كما تحدث بعضهم عن صنف من الخذلان يلحق بأولياء الشيطان، سموه: المهونة، وهي: «خارق للعادة على خلاف دعوى المتحدي كما وقع لمسيلمة أنه تفل في بئر ليكثر ماؤها فغار.»[1].

يتبين من النصوص السابقة أن كرامات أولياء الله تعالى قد تلتبس على الناس بما يشبهها من الخوارق التي يظهرها أولياء الشيطان؛ إلا أن الفارق الحاسم بينهما أن الأولى تكون ثمرة للتقوى والعمل الصالح بينما الثانية تكون مما يضل به الشيطان أولياءه بعد أن ينغمسوا في طاعته وعصيان الله عز وجل، فلا تتأتى لأصحابها إلا بعد انصياعهم لمكائد الشيطان بظلم العباد أو ارتكاب الفواحش.

لذلك، كشف ابن تيمية عن الفوارق بين كرامات أولياء الله وخوارق أولياء الشيطان بقوله: «وأيضا كرامات الأولياء لا بد أن يكون سببها الإيمان والتقوى، فما كان سببه الكفر والفسوق والعصيان فهو من خوارق أعداء الله لا من كرامات أولياء الله، فمن كانت خوارقه لا تحصل بالصلاة والقراءة والذكر وقيام الليل والدعاء، وإنما تحصل عند الشرك مثل: دعاء الميت والغائب، أو بالفسق والعصيان وأكل المحرمات كالحيات والزنانير والخنافس والدم وغيره من النجاسات، ومثل الغناء والرقص، لا سيما مع النسوة الأجانب والمردان، وحالة خوارقه تنقص عند سماع القرآن وتقوى عند سماع مزامير الشيطان فيرقص ليلا طويلا، فإذا جاءت الصلاة صلى قاعدا أو ينقر الصلاة نقر الديك، وهو يبغض سماع القرآن وينفر عنه ويتكلفه ليس له فيه محبة ولا ذوق ولا لذة عند وجده، ويحب سماع المكاء والتصدية ويجد عنده مواجيد. فهذه أحوال شيطانية، وهو ممن يتناوله قوله تعالى: ﴿ومن يعشُ عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانا فهو له قرين﴾[2]»[3].

ولقد أشار إلى ذلك ابن خلدون بعبارات مختلفة عند قوله: «ثم إن هذا الكشف [الأحوال والخوارق العارضة] لا يكون صحيحا كاملا عندهم إلا إذا كان ناشئا عن الاستقامة لأن الكشف قد يحصل لصاحب الجوع والخلوة وإن لم يكن هناك استقامة كالسحرة وغيرهم من المرتاضين.»[4].

(1) - دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين، م س، ج 7، ص 307.

(2) - سورة الزخرف، الآية 36.

(3) - فقه التصوف، م س، ص 179 - الفرقان بين أولياء الرحمان وأولياء الشيطان، م س، ص 190 - 191.

(4) - مقدمة ابن خلدون، م س، ج 2، ص 228.



ونقل عن أبي يزيد اليسطامي قوله: «لو أن رجلا بسط مصلاه على الماء وتربع في الهواء، فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي.»[1].

وجمع أحدهم تلك الفروق كالآتي: «أن للأنبياء معجزات وللأولياء كرامات، وللأعداء مخادعات.»[2].

إذا، نستشف مما سبق أن كرامات الأولياء، وإن التقت ظاهريا، مع رياضات الأدعياء في خرق قوانين المادة؛ فإنها تختلف معها في الباعث الذي يكون مقصده خيرًا في التتبيت على الطريق المستقيم من جهة الكرامات، والذي يرمي إلى غواية العباد لاتباع سبل الشياطين والنصب على الناس من جهة الخوارق الأخرى. كما يختلفان على مستوى المصدر الذي ينشأ في الأولى من أهل التقوى والإيمان والصلاح، وفي الثانية، يصدر عن أصحاب الأهواء وسيئ الأخلاق.

المبحث الخامس: صور من كرامات الصحابة والتابعين

لم تكن الكرامات أمرا غريبا على المجتمع الإسلامي منذ نشأته الأولى في زمن الاستضعاف خلال الحقبة المكية ظهرت من ذلك عدة وقائع، منها ما حدث لزنيرة الرومية رضي الله عنها، والتي أسلمت فأصيبت ببصرها، فعيرتها قريش بإسلامها، فرد الله عليها بصرها؛ فعن هشام بن عروة بن الزبير رضي الله عنهما، عن أبيه، قال: «أعتق أبو بكر معه على الإسلام قبل أن يهاجر إلى المدينة ست رقاب بلال سابعهم، منهم زنيرة، فأصيبت ببصرها حين أعتقها، فقالت قريش: ما أذهب بصرها إلا اللات والعزى، فقالت: كذبوا وبيت الله ما تضر اللات والعزى وما تنفعان، فرد الله إليها بصرها.»[3].

وهذا خبيب بن عدي ﷺ لما كان أسيراً عند المشركين بمكة، روى ابن إسحاق عن ابن أبي نجيح، عن ماوية مولاة حجير، وكان خبيب حُبس في بيتها، فكانت تحدث بعدما أسلمت، قالت: والله إنه لمحبوس إذ اطلعت من صير الباب إليه، وفي يده قطف عنب مثل رأس الرجل يأكل منه، وما أعلم في الأرض حبة عنب[4]...

(1) - الطوسي، أبي نصر السراج، اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة بمصر / مكتبة المثنى، بغداد، 1960، ص 400.

(2) - معجم الألفاظ الصوفية، م س، ص 241.

(3) - الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن مهران، معرفة الصحابة، تحقيق عادل بن يوسف العزازي، دار الوطن للنشر، الرياض، ط 1، 1998، ج 6، ص 3345.

(4) - الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 11، 1422هـ – 2001م، ج 2، ص 224.



وما حصل لأم أيمن رضي الله عنها في طريق هجرتها إلى المدينة؛ فعن جرير بن حازم: حدثنا عثمان بن القاسم، قال: لما هاجرت أم أيمن أمست بالمنصرف دون الروحاء، فعطشت وليس معها ماء وهي صائمة، وجهدت، فدلي عليها من السماء دلو من ماء برشاء أبيض، فشربت، وكانت تقول: ما أصابني بعد ذلك عطش، ولقد تعرضت للعطش بالصوم في الهواجر فما عطشت[1].

ومنها كذلك، عن أبي سعيد الخدري أن أسيد بن حضير بينما هو ليلة يقرأ في مربده، إذ جالت فرسه، فقرأ، ثم جالت أخرى، فقرأ، ثم جالت أيضا، قال أسيد: فخشيت أن تطأ يحيى، فقمت إليها، فإذا مثل الظلة فوق رأسي فيها أمثال السرج، عرجت في الجو حتى ما أراها، قال: فغدوت على رسول الله ﷺ، فقلت: يا رسول الله، بينما أنا البارحة من جوف الليل أقرأ في مربدي، إذ جالت فرسي، فقال رسول الله ﷺ: اقرأ ابن حضير، قال: فقرأت، ثم جالت أيضا، فقال رسول الله ﷺ: اقرأ ابن حضير، قال: فقرأت، ثم جالت أيضا، فقال رسول الله ﷺ: اقرأ ابن حضير، قال: فانصرفت، وكان يحيى قريبا منها، خشيت أن تطأه، فرأيت مثل الظُلّة فيها أمثال السرج، عرجت في الجو حتى ما أراها، فقال رسول الله ﷺ: تلك الملائكة كانت تستمع لك، ولو قرأت لأصبحت يراها الناس ما تستتر منهم[2].

وعن أنس رضي الله عنه: «أن رجلين، خرجا من عند النبي ﷺ في ليلة مظلمة، وإذا نور بين أيديهما، حتى تفرقا، فتفرق النور معهما»، وقال معمر، عن ثابت، عن أنس، إن أسيد بن حضير، ورجلا من الأنصار. وقال حماد: أخبرنا ثابت عن أنس، كان أسيد بن حضير، وعباد بن بشر عند النبي ﷺ[3].

وعن خيثمة رضي الله عنه، قال: كان أبو الدرداء يطبخ قدرا فوقعت على وجهها فجعلت تسبح[4].

وهذا سلمان الفارسي رضي الله عنه وأبي الدرداء رضي الله عنه اللذين آخى بينهما رسول الله ﷺ بعد الهجرة كانا

(1) - سير أعلام النبلاء، م س، ج 2، ص 224.

(2) - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: فضائل القرآن، باب: نزول السكينة والملائكة عند قراءة القرآن، رقم (5018)، ومسلم في صحيحه، كتاب: صلاة المسافرين وقصرها، باب: نزول السكينة لقراءة القرآن، رقم (796).

(3) - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: مناقب الأنصار، باب: منقبة أسيد بن حضير وعباد بن بشر رضى الله تعالى عنهما رقم (3805).

(4) - الدر المنثور، م س، ج 5، ص 294.



«يأكلان من صحفة، فسبحت الصحفة، أو سبح ما فيها.»[1]؛ حتى كان أحدهما إذا كتب إلى الآخر «كتب إليه بآية الصحيفة»[2].

وعن عبد الرحمن بن أبي بكر رضي الله عنهما أن أصحاب الصفة كانوا أناسا فقراء، وأن النبي ﷺ قال مرة: من كان عنده طعام اثنين فليذهب بثالث، ومن كان عنده طعام أربعة فليذهب بخامس أو سادس أو كما قال. وأن أبا بكر جاء بثلاثة، وانطلق النبي ﷺ بعشرة، وأبو بكر وثلاثة، قال: فهو أنا، وأبي وأمي، ولا أدري هل قال: امرأتي وخادمي بين بيتنا وبيت أبي بكر، وأن أبا بكر تعشى عند النبي ﷺ، ثم لبث حتى صلى العشاء، ثم رجع فلبث حتى تعشى رسول الله ﷺ، فجاء بعدما مضى من الليل ما شاء الله، فقالت له امرأته: ما حبسك عن أضيافك؟ قال: أو عشيتهم؟ قالت: أبوا حتى تجيء، قد عرضوا عليهم فغلبوهم، قال [عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق] فذهبت فاختبأت، فقال: يا غنثر! فجدع وسب، وقال: كلوا. وقال: لا أطعمه أبدا»، قال: «وايم الله ما كنا نأخذ من اللقمة إلا ربا من أسفلها أكثر منها، حتى شبعوا وصارت أكثر مما كانت قبل، فنظر إليها أبو بكر، فإذا هي كما هي أو أكثر، فقال لامرأته: يا أخت بني فراس! ما هذا؟ قالت: لا وقرت عيني، لهي الآن أكثر مما قبل بثلاث مرار، قال: فأكل منها أبو بكر، وقال: إنما كان الشيطان [أي: يمينه الذي حلف] ثم أكل منها لقمة، ثم حملها إلى النبي ﷺ، فأصبحت عنده، وكان بيننا وبين قوم عقد، فمضى الأجل، فعرفنا اثنا عشر رجلا، مع كل رجل منهم أناس، الله أعلم كم مع كل رجل، إلا أنه بعث معهم، فأكلوا منها أجمعون -أو كما قال-.»[3].

وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: لما حضرت أُحد دعاني أبي من الليل فقال: «ما أراني إلا مقتولا في أول من يقتل من أصحاب النبي ﷺ، وإني لا أترك بعدي أعز عليّ منك غير نفس رسول الله ﷺ، وإن عليّ دينا فاقض، واستوص بأخواتك خيرا، فأصبحنا فكان أول قتيل، ودفنت معه آخر

(1) - ابن العماد، شهاب الدين أبي الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد العكر الحنبلي الدمشقي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط ومحمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق / بيروت، الطبعة الأولى، 1986، ج 1، ص 210.

(2) - البيهقى، أبي بكر أحمد بن الحسين، دلائل النبوة وأحوال صاحب الشريعة، توثيق وتخريج وتعليق عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، دار الريان للتراث، القاهرة، ط 1، 1988، ج 6، ص 63.

(3) - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: المناقب، باب: علامات النبوة في الإسلام، رقم (3581)، ومسلم في صحيحه، كتاب: الأشربة، باب: إكرام الضيف وفضل إيثاره، رقم (2057).



في قبره، ثم لم تطب نفسي أن أتركه مع آخر فاستخرجته بعد ستة أشهر فإذا هو كيوم وضعته هنية غير أذنه.»[1].

وقد بعث رسول الله ﷺ إلى بني سليم نفرا فيهم عامر بن فهيرة، فاستجاش عليهم عامر بن الطفيل فأدركوهم ببئر معونة فقتلوهم. قال الزهري: «وبلغني أنهم لما دفنوا، التمسوا جسد عامر بن فهيرة فلم يقدروا عليه، فيرون أن الملائكة دفنته.»[2].

وروى أسامة بن زيد، عن محمد بن المنكدر، عن سفينة، أنه ركب البحر، فانكسر بهم المركب، فألقاه البحر إلى الساحل، فصادف الأسد، فقال: أيها الأسد! أنا سفينة مولى رسول الله ﷺ فدله الأسد على الطريق[3].

وحصل لأبي بكر الصديق رضي الله عنه أثناء وصيته لعائشة رضي الله عنها «في شأن ما نحلها من أوسق التمر من حديقته، ثم نبهها على جذاذه لتحوزه عن الورثة، فقال في سياق كلامه: وإنما هما أخواك وأختاك، فقالت: إنما هي أسماء فمن الأخرى، فقال: إن ذا بطن بنت خارجة أراها جارية. فكانت جارية.»[4].

وعن ابن عمر رضي الله عنهما قال: «ما سمعت عمر رضي الله عنه يقول لشيء قط إني لأظنه كذا إلا كان كما يظن»[5].

وهذا الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان له قائد يسمى سارية بن زنيم «على بعض جيوش المسلمين بالعراق أيام الفتوحات، وتورط مع المشركين في معترك وهمّ بالانهزام، وكان بقربه جبل يتحيّز إليه، فرفع لعمر ذلك وهو يخطب على المنبر بالمدينة، فناداه: يا سارية الجبل، وسمعه سارية وهو بمكانه، ورأى شخصه...»[6].

(1) - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الجنائز، باب: هل يخرج الميت من القبر واللحد لعلة؟ رقم (1351).

(2) - أخرجه عبد الرزاق في المصنف، كتاب: المغازي، وقعة حنين، 49/5، وابن سعد، محمد الزهري، كتاب الطبقات الكبير، تحقيق علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 1، 2001، 212/3، وأبي نعيم، أحمد بن عبد الله الأصفهاني، في حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1988، 110/1.

(3) - سير أعلام النبلاء، م س، ج 3، ص 173.

(4) - مقدمة ابن خلدون، م س، ج 1، ص 224.

(5) - أخرجه البخاري، كتاب: مناقب الأنصار، باب: إسلام عمر بن الخطاب رضي الله عنه، رقم (3866).

(6) - مقدمة ابن خلدون، م س، ج 1، ص 224.



روى أبو الربيع العتكي: «حدثنا حماد بن زيد عن هشام بن عروة عن أبيه أن أروى بنت أويس ادعت على سعيد بن زيد ﵁ أنه أخذ شيئا من أرضها، فخاصمته إلى مروان بن الحكم، فقال سعيد: أنا كنت آخذ من أرضها شيئا بعد الذي سمعت من رسول الله ﷺ، قال: وما سمعت من رسول الله ﷺ، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من أخذ شبرا من الأرض ظلما، طوقه إلى سبع أراضين»، فقال له مروان: لا أسألك بينة بعد هذا، فقال: اللهم إن كانت كاذبة فعم بصرها واقتلها في أرضها، قال: فما ماتت حتى ذهب بصرها، ثم بينا هي تمشي في أرضها إذ وقعت في حفرة فماتت»[1].

ونقلت عن الصحابي الجليل العلاء بن الحضرمي ﵁ كرامات كثيرة، منها ما رواه أبو هريرة ﵁؛ حيث قال: «رأيت من العلاء ثلاثة أشياء لا أزال أحبه أبدا: قطع البحر على فرسه يوم دارين، وقدم يريد البحرين، فدعا الله بالدهناء، فنبع لهم ماء فارتووا، ونسي رجل منهم بعض متاعه فرد، فلقيه ولم يجد الماء، ومات ونحن على غير ماء، فأبدى الله لنا سحابة، فمطرنا، فغسلناه، وحفرنا له بسيوفنا، ودفناه، ولم نلحد له.»[2].

وكانت لأبي مسلم الخولاني كرامات كثير أيضا، منها ما رواه شرحبيل من أن الأسود العنزي لما تنبأ باليمن، بعث إلى أبي مسلم فأتاه بنار عظيمة، ثم إنه ألقى أبا مسلم فيها، فلم تضره، فقيل للأسود: إن لم تنف هذا عنك أفسد عليك من اتبعك. فأمره بالرحيل فقدم المدينة، فأناخ راحلته، ودخل المسجد يصلي، فبصر به عمر ﵁، فقام إليه، فقال: ممن الرجل؟ قال: من اليمن. قال: ما فعل الذي حرقه الكذاب بالنار؟ قال: ذاك عبد الله بن ثوب. قال: نشدتك بالله، أنت هو؟ قال: اللهم نعم، فاعتنقه عمر وبكى، ثم ذهب به حتى أجلسه فيما بينه وبين الصديق[3].

ومنها ما روى سليمان بن المغيرة عن حميد الطويل أن أبا مسلم أتى على دجلة وهي ترمي بالخشب من مدها فذهب عليها، ثم حمد الله وأثنى عليه، وذكر مسير بني إسرائيل في البحر، ثم لهز دابته، فخاضت الماء، وتبعه الناس حتى قطعوها، قال: هل فقدتم شيئا من متاعكم فأدعو الله أن يرده عليّ؟ وما روى عنبسة بن عبد الواحد عن عبد الملك بن عمير، قال: كان أبو مسلم الخولاني إذا

(1) - أخرجه البخاري مرفوعا بدون القصة، كتاب: المظالم، باب: إثم من ظلم شيئا من الأرض، (2452)، وأخرجه مسلم، كتاب: المساقاة، باب: تحريم الظلم وغصب الأرض وغيرها...، (1610)، واللفظ له.

(2) - سير أعلام النبلاء، م س، ج 1، ص 266 - 267.

(3) - م ن، ج 4، ص 9 - 10.



استسقى سقي. وما روى بقية عن محمد بن زياد عن أبي مسلم، أن امرأة خببت عليه امرأته، فدعا عليها، فعميت، فأتته فاعترفت وتابت، فقال: اللهم إن كانت صادقة، فاردد بصرها، فأبصرت[1].

وروى محمد بن واسع عن يزيد بن الشخير أن عامرا بن عبد قيس ﵁ كان يأخذ عطاءه، فيجعله في طرف ثوبه، فلا يلقى مسكينا إلا أعطاه، فإذا دخل بيته، رمى به إليهم، فيعدونها فيجدونها كما أعطيها[2].

واللافت هنا هو رغم كثرة الكرامات المروية عن الصحابة؛ فإنهم لم يكونوا يحفلون بها، أو يحرصون على إظهارها، وإنما كانت تأتي منهم على السجية، ومن غير تكلف أو تحدّ، لذلك قال عنهم ابن خلدون بأن «حظهم من هذه الكرامات أوفر الحظوظ؛ لكنهم لم يقع لهم بها عناية.»[3].

ونختم بواحد من أشهر صلحاء التابعين: أويس القرني[4]﵁*؛ فقد روى أُسير بن جابر أنه: «كان عمر بن الخطاب ﵁ إذا أتى عليه أمداد أهل اليمن، سألهم: أفيكم أويس بن عامر؟ حتى أتى على أويس فقال: أنت أويس بن عامر؟ قال: نعم، قال: من مراد ثم من قرن؟ قال: نعم، قال: فكان بك برص فبرأت منه إلا موضع درهم؟ قال: نعم، قال: لك والدة؟ قال: نعم، قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: «يأتي عليكم أويس بن عامر مع أمداد أهل اليمن، من مراد، ثم من قرن، كان به برص فبرأ منه إلا موضع درهم، له والدة هو بها بر، لو أقسم على الله لأبره، فإن استطعت أن يستغفر لك فافعل»، فاستغفر لي، فاستغفر له، فقال له عمر: أين تريد؟ قال: الكوفة، قال: ألا أكتب لك إلى عاملها؟ قال: أكون في غبراء الناس أحب إلي. قال: فلما كان من العام المقبل حج رجل من أشرافهم، فوافق عمر، فسأله عن أويس، قال: تركته رث البيت، قليل المتاع، قال: سمعت رسول الله ﷺ، يقول: « يأتي عليكم أويس بن عامر مع أمداد أهل اليمن من مراد، ثم من قرن، كان به برص فبرأ منه، إلا موضع درهم، له والدة هو بها بر، لو أقسم على الله لأبره، فإن استطعت أن يستغفر لك فافعل»، فأتى أويسا فقال: استغفر لي، قال: أنت أحدث عهدا بسفر صالح، فاستغفر لي، قال: استغفر لي، قال: أنت أحدث عهدا بسفر صالح، فاستغفر لي، قال: لقيت عمر؟ قال: نعم، فاستغفر له، ففطن له

(1) - م ن، ج 4، ص 12.

(2) - م ن، ج 4، ص 19.

(3) - مقدمة ابن خلدون، م س، ج 2، ص 227.

(4)* - أدرك زمن النبي ﷺ؛ لكنه لم يلقه.



الناس، فانطلق على وجهه. قال أسير: وكسوته بردة، فكان كلما رآه إنسان قال: من أين لأويس هذه البردة؟»[1].

ورويت كرامات أخرى عديدة عن جم غفير من التابعين، أمثال: الحسن البصري، وسعيد بن المسيب، ومطرف بن عبد الله بن الشخير، والأحنف بن قيس، وغيرهم. وقد ذهب ابن تيمية إلى أن الكرامات صارت أكثر شيوعا في التابعين من الصحابة لأنها «تكون بحسب حاجة الرجل فإذا احتاج إليها الضعيف الإيمان أو المحتاج أتاه منها ما يقوي إيمانه ويسد حاجته، ويكون من هو أكمل ولاية لله منه مستغنيا عن ذلك فلا يأتيه مثل ذلك لعلو درجته وغناه عنها لا لنقص ولايته.»[2].

وليس الهدف هنا الإحاطة بهذا الضرب من الأخبار؛ فإنها مدونة بالعديد من المصنفات، ولكن قصدنا التنبيه إلى مشروعيتها من جهة، وإلى أنها لم تكن مستوحشة في ماضي المسلمين من جهة ثانية، وما تزال بعض امتداداتها تتردد في حاضرنا، وإن قل من يصدق بها.

خاتمة:

في ختام هذا الاستقراء الذي رُمت من خلاله بيان حقيقة «الكرامة» ومنزلتها الشرعية، وتداخلها مع غيرها من أشكال الخوارق، يمكنني أن أخلص إلى ما يلي:

- الكرامة ضرب من خرق العوائد المألوفة والنواميس الطبيعية الجارية، يختص بها الله تعالى بعض عباده الصالحين، ويحفل القرآن الكريم والسنة النبوية بذكر الكثير منها.

- الكرامة تلتقي مع معجزات الأنبياء في خرق العادة، وتختلف عنها بعدم اقترانها بتحدي الغير.

- كرامات الأولياء تشبه أيضا خوارق السحرة وأدعياء الشيطان وغيرهم ممن انحرفوا عن جادة الصواب والشريعة والسنة من حيث المظهر الخارق، وتختلف عنها من حيث سلامة المقصد، واستقامة الجهة الصادرة عنها.

- ظهور الكرامات في عصر الصحابة ومن جاء بعدهم بشكل لا يقبل الجحود، وإنكار الناس لها إنما يتأتى من الخلط بينها وبين الخوارق الصادرة عن السحرة والمنجمين وطوائف المحتالين.

(1) - أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب: من فضائل أويس القرني ﷺ، رقم (2542).

(2) - فقه التصوف، م س، ص 167.



والحمد لله رب العالمين.

لائحة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.

- ابن تيمية، تقي الدين أحمد، مجموعة الفتاوى، عناية وتخريج عامر الجزار وأنور الباز، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، ط 3، 2005.

- ابن تيمية، شيخ الإسلام، فقه التصوف، تهذيب وتعليق زهير شفيق الكبي، دار الفكر العربي، بيروت، ط 1، 1993.

- ابن تيمية، شيخ الإسلام، الفرقان بين أولياء الرحمان وأولياء الشيطان، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة دار لبنان، دمشق / مكتبة المؤيد، الطائف، 1985.

- ابن خلدون، ولي الدين عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، دمشق، ط 1، 2004.

- ابن سعد، محمد الزهري، كتاب الطبقات الكبير، تحقيق علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 1، 2001.

- ابن العماد، شهاب الدين أبي الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد العكر الحنبلي الدمشقي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط ومحمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق / بيروت، الطبعة الأولى، 1986.

- ابن منظور، محمد بن المكرم، لسان العرب، تحقيق عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة.

- أبي نعيم، أحمد بن عبد الله الأصفهاني، في حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1988.

- الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن مهران، معرفة الصحابة، تحقيق عادل بن يوسف العزازي، دار الوطن للنشر، الرياض، ط 1، 1998.

- آل سعود، سارة بنت عبد المحسن، نظرية الاتصال عند الصوفية في ضوء الإسلام، دار المنارة.



- البخاري، أبي عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، دار ابن كثير، دمشق / بيروت، ط 1، 2002.

- بن حمادي، عمر، كرامات الأولياء: النقاش الحاد الذي أثارته بالقيروان وقرطبة في أواخر القرن 4 هـ / 10م، مجلة دراسات أندلسية، تونس، ع 4، 1990.

- البيهقى، أبي بكر أحمد بن الحسين، دلائل النبوة وأحوال صاحب الشريعة، توثيق وتخريج وتعليق عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، دار الريان للتراث، القاهرة، ط 1، 1988.

- الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة، 1984.

- الحاكم، أبي عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 2002.

- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 11، 1422هـ – 2001م.

- الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، مكتبة لبنان، بيروت، 1989.

- الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق إبراهيم الترزي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت، الكويت، ط 1، 2000.

- الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، التكملة والذيل والصلة لما فات صاحب القاموس من اللغة، تحقيق عبد الوهاب عوض الله ومصطفى حجازي، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ط 1، 1996.

- زروق، أحمد بن أحمد البرنسي، قواعد التصوف على وجه يجمع بين الشريعة والحقيقة ويصل الأصول والفقه بالطريقة، ضبط وتعليق محمود بيروتي، دار البيروتي، دمشق، الطبعة الأولى، 2004، ص 194.

- الزمخشري، أبي القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد، أساس البلاغة، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار العلمية، بيروت، ط 1، 1998.



- زيدان، يوسف محمد طه، الطريق الصوفي وفروع القادرية بمصر، دار الجيل، بيروت.

- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن الكمال، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2011.

- الشرقاوي، حسن، معجم الألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثانية، 1992.

- الصديقي، محمد بن علان الشافعي الأشعري المكي، دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين، عناية خليل مأمون شيحا، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 4، 2004.

- الصنعاني، عبد الرزاق أبي بكر بن همام، المصنف، تحقيق مركز البحوث وتقنية المعلومات، دار التأصيل، القاهرة، ط 1، 2015.

- الطوسي، أبي نصر السراج، اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة بمصر / مكتبة المثنى، بغداد، 1960.

- العجم، رفيق، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان، الطبعة الأولى، 1999.

- الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، سلسلة المعاجم والفهارس.

- الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، ط 6، 1998.

- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الرابعة، 2004.

- مسلم، أبي الحسين بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، دار المغني للنشر والتوزيع، السعودية، ط 1، 1998.

- النبهاني، يوسف بن إسماعيل، جامع كرامات الأولياء، تحقيق ومراجعة عطوة عوض، المكتبة الحديثة، بيروت، ط 4، 1983.



الوظيفة الأخلاقية والجمالية للحوار من خلال قصص موسى عليه السلام: سورة طه نموذجا

The ethical and aesthetic function of dialogue through the stories of Moses, peace be upon him: Taha Chapter as case Study

دة. جهاد الصاخي

باحثة في الأدب والقرآن – فاس - المغرب

ملخص:

يظهر من عنوان الورقة أن غاية هذا العمل الموجز إبراز الأبعاد الأخلاقية والجمالية النابعة من توظيف أسلوب الحوار، وذلك ضمن القصص القرآني، عبر نموذج قصة موسى عليه السلام في سورة طه.

وتتوخى الدراسة الكشف عن مكون الفنية في الخطاب القرآني، عبر نموذج لقصة كليم الله تعالى موسى عليه السلام. وإننا لا نزعم الإحاطة بكل المكونات الخلقية – الجمالية التي تزخر بها القصة، ولكن كان الغرض بيان بعض أبعاد ذلك بشكل موجز. وقد أتت الدراسةُ في تمهيد، ومدخلين موجزين، ومبحثين رئيسين، ثم تركيب عام عبره تم تجميع أبرز خلاصات العمل.

كلمات مفتاحية: القرآن - الأخلاق - الجمال - الحوار - قصة موسى عليه السلام.

Abstract:

The stories in Quran have a particular position because the God's speech has consisted of a special attitude. This attitude expresses the wisely and humane knowledge for people. In Quran, the words such as story, tradition, naba' and its derivations have been used for this term. So, the purpose of this brief work is to highlight the ethical and aes-



thetic dimensions found in the style of dialogue within the Qur'anic stories through the case of Moses story (peace be upon him) in Surat Taha.

Key words: Stories, Quran, Moses, Ethic, Aesthetic, Dialogue, Taha Chapter.

تمهيد:

اتخذ القرآن الكريم القصةَ وسيلة أساسية للتعبير الفني والتأثير الوجداني، وذلك لما لها من فاعلية وسطوة على روح الإنسان وعقله، والوصول به إلى الغاية الكبرى، وهي تحقيق السعادة والرفاه الإنساني.

وقد وظَّفَ لأجل ذلك مجموعةً من الأساليب الجمالية والفنية، أبرزُها الحوار، إذ ننظر إليه باعتباره شكلا تواصليا، وضرورة تستدعيها كل مجالات المعرفة الاجتماعية والدينية وكافة الصنوف الأخرى، نجد أن الخطاب القرآني أكَّد هذا الأمر، وكرَّسه بشكل كبير في آياته عموما وقصصه خصوصا، بل قد اتخذه منهجا وطريقا للتبليغ ولاستثارة فكر الإنسان ووجدانه، ودعوته إلى إعمال عقله في اكتشاف ما حوله، والاستفادة من تجارب المحيطين به، غايته أن يسمو به إلى مدارك المعرفة. ذلك لأن «الخطاب القرآني قد تأسَّسَ على دعامة فكرية، سَمَتْ بالإنسان عن نوازع الحس البدائية، التي ظلت الديانات الأسبق تصقلها، وتهذبها فيه، فمخاطبة الكون بالفعل «اقرأ»، هي إشارة هذا الانطلاق المثقف، الذي يحمل الإنسان بصيغته الإلزامية، على أن يحيا وجودَه واعيا، متأملا، متسائلا، مؤسسا إدراكه وتحصيله، على روح مسؤولة، فيها ذلك الجانب الإيجابي الفارز للمعطيات، والهاضم لها، والمتمثل لحقائقها، عن تعقل وبصيرة.»[1]

إن هذا التفاعل المذكور في النص أعلاه، استدعى بالضرورة توظيف آليات تخدم هذا الهدف، ويُعد الحوار أهم هذه الآليات بروزا وأكثرها تأثيرا.

وسنحاول تنزيل مفهوم الحوار على قصة قرآنية معينة، وهي قصة نبي الله وكليمه موسى عليه السلام، وذلك من خلال سورة طه، من خلال نهجِ مقاربة تهدف الغوصَ في جوهر معاني الحوار ومكنوناته، والانتقال به من التناول الحرفي والشكلي إلى رحابة الدلالات والمفاهيم المستنبطة عبر

(1) عشيراتي، سليمان، الخطاب القرآني مقاربة توصيفية لجمالية السرد الإعجازي، دار العراب، دار نور، سوريا، الطبعة الأولى، 2012م، ص:192.



التحليل الأدبي الرصين الذي يحفظ للنص القرآني خصوصيته وقدسيته. سالكين في ذلك منهجا استقرائيا يعتمد على التتبع الدقيق لجزئيات الآيات المنتخبة مبنى ومعنى، والانطلاق من معانيها وصولا إلى رؤية شاملة للمفهوم ودلالاته المنبثقة عنه والفاعلة في محيط المتلقي بالأساس.

إذن، كيف يمكن أن تتحقق هذه الرؤية الجمالية للحوار في القصة القرآنية، وما هي الوسائل التي تستدعيها لأجل هذا الغرض؟

إجابة عن هذه التساؤلات وجب الوقوف عند مجموعة من النقط والإشكالات الفرعية التي ستكون موضوع بحثنا:

- كيف يمكن أن يشكل الحوار إطارا ضابطا أخلاقيا ومشتركا إنسانيا، رغم الاختلاف الشديد والعداوة المطلقة أحيانا بين أطرافه؟ وهل يمكننا الحديث عن الحوار باعتباره فطرة إنسانية.

- كيف اعتبر الحوار منهجا أساسيا في الخطاب القرآني، وما هي أهم العناصر التي تأسس عليها؟

- كيف تساهم جمالية الأسلوب الحواري في استجابة المتلقي، واستثارة قلبه وفكره، وجعله أداة فاعلة وبانية في محيطه، من خلال الصور الحسية في القصص القرآني؟

- ما هي أهم الأساليب والدلالات الفنية التي استند عليها الحوار بين الشخصيات في القصص القرآني؟

ومن أجل مقاربة الموضوع، ارتأينا له التصميم الآتي:

- التمهيد
- المدخل الأول: الحوار مشترك إنساني
- المدخل الثاني: الحوار منهج قرآني
- المبحث الأول: الدلالات الفنية لحوار الشخصيات في القصة
- المبحث الثاني: أشكال الحوار بين الشخصيات في القصة
- تركيب عام



المدخل الأول: الحوارُ مشتركاً إنسانياً:

يعد الحوار قيمة مشتركة بين الناس جميعا، إذ هو شرط للتواصل ووسيلة لا بد منها للإفهام وتوضيح وجهات النظر، وهو في الثقافة الغربية يقابل:dialogue، وهو مشتق منdia والتي تعني: من خلال، وlogos والتي تعني: الكلمة، أي معنى الكلام وتأثيراته المتبادلة سواء كانت فردية أو جماعية – أحد أنواع الاتصال بين الأفراد، وهو يقوم على تبادل الحجج والمعاني دون عنف أو قوة أو خروج عن آداب الحوار، بل إنه حتى تبادل النظر مع شخص آخر هو نوع من أنواع وأشكال الاتصال، ولكنه ليس حوارا، حيث يبدأ الحوار فقط مع التأمل والتفكير وتبادل الحجج والآراء والمعاني، بعبارة أخرى هو التجربة المعيشة بالكلمات، وإذا كان الاتصال قائما بين جميع المخلوقات، فالحوار هو الشكل الوحيد للاتصال الذي يقتصر على الجنس البشري والقائم بين جميع البشر فقط.»[1].

وإذا كان الحوار يستوعب مجالات مختلفة، فإنه «يعتمد بشكل أساسي على تقابل شخصين منفتحين كل منهما على الآخر، وفي حاجة لتبادل الكلام فيما بينهما، ليصبح الحوار هو التعبير الأساسي عن أي موقف إنساني مثالي، أو تجربة إنسانية معيشة، حتى في حالة الحوار الذاتي مع النفس، فالحوار باعتباره أحد ديناميكيات التفكير، هو خطوة لفهم العالم والآخر ومشاركته في القناعات المختلفة، بشكل موضوعي أو أقرب إلى الاعتراف وإدراك ما بين الذوات Intersubjectivité »[2] فهو قيمة مشتركة أساسية وضرورية في أي تواصل، وفي الخطاب القرآني نجده أشد حضورا وأكثر ظهورا من خلال القصة القرآنية.

يقول دراز في كتابه خطاب العامة وخطاب الخاصة: «وهاتان غايتان أخريتان متباعدتان عند الناس، فلو أنك خاطبتَ الأذكياء بالواضح المكشوف الذي تخاطب به الأغبياء، لنزلت بهم على مستوى لا يرضونه لأنفسهم في الخطاب، ولو أنك خاطبت به العامة باللمحة والإشارة التي يخاطب بها الأذكياء، لجئتهم من ذلك بما لا تطيقه عقولهم، فلا غنى لك إن أردت أن تعطي كلتا الطائفتين حظها في بيانك، أن تخاطب كل واحدة منهما بغير ما تخاطب به الأخرى.. وذلك مما لا تجده على أتمه إلا في القرآن.»[3]

(1) أبو الفضل، منى، وعبود، أميمة، والخطيب، سليمان، الحوار مع الغرب، آلياته، أهدافه، ودوافعه، سلسلة التأصيل النظري للدراسات الحضرية، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 2008م، ص:71.

(2) م ن، ص:72.

(3) دراز، عبد الله، النبأ العظيم، دار طيبة للنشر والتوزيع، السعودية، الطبعة الثانية، 2000م، ص:17.



وهذا مفاده أن ثمة مستويات متفاوتة من الخطاب حسب درجة قابلية فهم المتلقي واستيعابه، وهو يتشكل انطلاقا من هذه الخلفية، أما القرآن، فقد استطاع أن يجمع كل ذلك في خطاب واحد، فهو مفهوم عند الجميع، وبنفس الوقت فهو مصاغ بأسلوب معجز يستحيل تقليده على أن يؤتى بمثله.

لقد «شاءت سنة الله في خلقه أن تكون هناك فروق فردية تؤدي إلى اختلاف استجابة الأفراد للموقف الواحد، ما يترتب على ذلك من اختلاف في وجهات النظر، لهذا يصبح الحوار ضرورة للإقناع والاقتناع بين مكونات المجتمع، ولقد حشد القرآن الكريم في آياته كثيرا من صور الحوار وأشكاله المختلفة.»(1)

ولا شك أنه يوجد اختلاف - من حيث الصفاتُ والخصائصُ النفسية والفكرية - بين الأفراد، فحكمة الله سبحانه وتعالى في الاستخلاف الذي أُوكِلَ لبني آدم، تقتضي التكامل بين الأفراد في أداء مختلف الوظائف التي تحقق استمرار الحياة و تقدمها. ولا يتأتى هذا التكامل إلا من هذه الاختلافات، ولذلك «جاء الحوار نتيجة لهذه الفروق العقلية والذهنية والنفسية بين بني البشر، فليس كل الناس تفكر بنفس الطريقة وتدرك الأمور بشكل متشابه، وهذه خاصية خص الله بها الإنسان عن سائر المخلوقات التي تتصرف بشكل موحد وتسير على نمط واحد، وهذه الاختلافات تسمى بالفروق الفردية.»(2)

هذه الأخيرة تعتبر بمثابة تفاوت طبيعي بين الناس، تتجلى في اختلاف طبائعهم ونظرتهم للحياة، مما يجعل من الحوار أنسب أداة للتواصل والانسجام والتفاهم.

المدخل الثاني: الحوارُ منهجاً قرآنيا

إن افتتاح الكثير من سور وقصص القرآن بآيات استفهامية، ليظهر بشكل جلي منحى الحوار الذي اتخذه الخطاب القرآني في إظهار دعوته ونشر رسالته، إذ من البدهي أن يتبع الاستفهامَ ردٌّ، وهذا يفضي بشكل تلقائي إلى حوار. وهو ما نجده حاضرا أيضا في سورة طه، عندما ابتدأت القصة بسؤال الله تعالى لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم عن أخبار قصة موسى «هل أتاك حديث موسى».

(1) عوض الكريم، الصديق، الحوار في القرآن الكريم وتطبيقاته في الحياة ونشر ثقافته في المجتمع، المؤتمر العالمي للقرآن الكريم، جامعة إفريقيا العالمية، المركز الإفريقي الإسلامي، الخرطوم، 2011م، ص:112.

(2) الحوار في القرآن الكريم وتطبيقاته في الحياة ونشر ثقافته في المجتمع، م س، ص:114.



ومن المؤكد أن أسلوب الحوار، هو منهج دين ودنيا، كما تؤكد ذلك العديدُ من الآيات القرآنية، بل إنه حتى في أشد اللحظات وطأة وصعوبة عند الإنسان، يظل الحوار قائما ومتاحا للجميع دون تمييز، كقوله تعالى: «قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا (125) قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آَيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى (126)»[1]، إنه حتى في أشد المواقف رهبة وخضوعا، فإن الله تبارك وتعالى يترك المجال لعباده أن يتكلموا ويدافعوا عن أنفسهم، ويدعوا الله دائما المعارضين له بالإتيان بالحجة والبرهان، يقول تعالى: « وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى تلك أمانيهم قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين». وغيرها من الآيات الكثيرة في هذا الباب، وبتعبير آخر «فالقرآن كله حوار من أوله إلى آخره.»[2]

إن علماء المسلمين وشيوخهم استفادوا من المنهج القرآني في حوارهم مع الآخر المختلِف عنهم في الدين والعقيدة، وجعلوه أساسا ومنطلقا لهم للتعامل مع غيرهم والاختلاف معهم.

وهو أيضا منهج أساس للتعامل والتفاهم بين بني البشر، والاقتناع بما يناسبهم عقديا أو فكريا، فهو «يخاطب الإنسانَ خطاب الخبير بالخصائص الذاتية للنفس البشرية التي فطرت عليها بما تحتويه من غرائز وحاجات عضوية.»[3]

ولنا أن نتأمل في خطاب القرآن الكريم للإنسان، وحوارات الأنبياء عليهم السلام مع ذواتهم ومع أقوامهم، كيف تدفع الإنسان إلى التفكير والتدبر والانفعال بآياته وبذلك تقوده إلى الطاعة واليقين والإيمان. ولأجل هذا جاء « القرآن الكريم ليحاور العقل البشري، ويذكر صوراً من المحاورات التي تكشف عن أهم الغوامض التي لا تصل إليها حواسه ووسائل بحثه، وهي معرفة الله وحقيقة الكون وأصل الإنسان، وما هي وظيفته في الحياة، وما مصيره...إلخ فهو يتحدث عن خالقية الله تعالى للكون، «هذا خلق الله، فأروني ماذا خلق الذين من دونه»[4]. إنه يشير إلى خلق الله، ثم يحاور طرفا آخر،

(1) سورة طه: 125- 126.

(2) آيت حمو، محمد، أفق الحوار في الفكر العربي المعاصر، منشورات ضفاف، الطبعة الأولى، 2012م، ص:277.

(3) البشايرة، أحمد سليمان، مظاهر الإعجاز في الحوار القرآني، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، ع:3، 2006م، ص:616.

(4) سورة لقمان:11.



متحديا إياه أن يوروه شيئا خلقه غير الله، وفي مجال مكمل يحاور حول ربوبية الله وإنكار اتخاذ أرباب من دونه.»[1]

وإننا نجد في معظم هذه الحوارات القرآنية الموجَّهة للإنسان بالدرجة الأولى، الإجابةَ عن التساؤلات المطروحة الغامضة.

ويطرح الأستاذ دراز تساؤلا في هذا الصدد إذ يقول: «فَسَلْ علماءَ النفس هل رأيتم أحدا تتكافأ فيه قوة التفكير وقوة الوجدان، وسائر القوى النفسية على السواء، ولو مالت هذه القوى إلى شيء من التعادل عند قليل من الناس، فهل ترونها تعمل في النفس دفعة واحدة؟ يجيبوك بلسان واحد: كلا بل لا تعمل إلا متناوبة في حال بعد حال، وكلما تسلطت واحدة منهن اضمحلت الأخرى، وكاد ينمحي أثرها.»[2]

إن دراز يطرح في النص أعلاه معنى آخر للاختلاف، فيرمي إلى أن هذه المعاني والأفكار تظهر وتختفي عند الفرد الواحد بحسب الحاجة إليها، ولا يمكن تواردها في نفس اللحظة، فكيف بمجموعة من الناس. ثم يبسط أسباب هذا التنوع والاختلاف عند البشر في الإدراك والفهم، وطريقة استيعابهم، وكيف أن هذه القوى العقلية والوجدانية التي يمتلكونها هي القادرة على إجراء التواصل والحوار سواء مع الذات أو مع الآخر.

و هذه الفكرة تحيلنا إلى الآيات التي ذكرها سبحانه في سورة طه في خطابه للذين ينكرون ويجحدون الحقيقة المطلقة، على قدر فهمهم، و طريقتهم في التفكير، ويتوجه إليهم بحديثه من خلال القرآن، في حوار مفترضٍ لما سيقولون، يقول عز من قائلٍ: «يَوْمَ يُنفَخُ فِي الصُّورِ وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا (102) يَتَخَافَتُونَ بَيْنَهُمْ إِن لَّبِثْتُمْ إِلَّا عَشْرًا (103) نَّحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ إِذْ يَقُولُ أَمْثَلُهُمْ طَرِيقَةً إِن لَّبِثْتُمْ إِلَّا يَوْمًا (104) وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا (105) فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا (106) لَّا تَرَىٰ فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا (107) يَوْمَئِذٍ يَتَّبِعُونَ الدَّاعِيَ لَا عِوَجَ لَهُ وَخَشَعَتِ الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَٰنِ فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا (108) يَوْمَئِذٍ لَّا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَٰنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا (109)».[3]

(1) مظاهر الإعجاز في الحوار القرآني، م س، ص:161.

(2) النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن الكريم، م س، ص:114.

(3) سورة طه: 102- 109.



هذه الآيات الكريمة أعلاه، قد جاءت خاتمة للسورة، وهي دالةٌ على أن الحوار منهج قرآني إلهي، ومما يلفت نظر القارئ لهذه الآي أن الناس لا يزالون يتبادلون الحديث يوم الحشر رغم هَوْل الموقف، ورهبة المكان، ولأن الحوار أساس للتواصل ومصدر لبعث الألفة والطمأنينة مع الآخر، فهم يلجأون إليه، نظرا لكونه الشيء الوحيد الذي يمكنهم ممارسته في تلك اللحظات الرهيبة.

إذن، بدأت سورة طه وانتهت بأسلوب الحوار. وهذا ينم عن مركزية المسلك الحواري في القرآن الكريم. وعليه، سنقارب أسلوب الحوار بهذه القصة – قصة موسى عليه السلام - عبر سبرنا لأغوار نفسيات الشخوص الفاعلة بالقصة، والغوص في أعماقها. وذلك في النقط الآتية من هذا العمل:

المبحث الأول: الدلالات الفنية لحوار الشخصيات في القصة

إن للحوار وظيفة فنية وجمالية، فهو أسلوب فني بارز في القصة القرآنية، فعلاوة على كونه وسيلة أساسية للكشف عن مكنونات الشخصيات وانفعالاتها، هو «من عوامل التشويق لما فيه من تلوين الأسلوب، والحوار أيضا عنصر بارز في قصص القرآن التي تتعدد فيها الشخصيات ويظهر فيها الجدل والمحاجة.»[1]

وبالنسبة للقصة الأدبية، فإن للحوار وظيفة مهمة إلى جانب تطوير الحدث، وهي «البوح بعواطف ومشاعر الشخصيات في القصة عن طريق ربط شخصيات القصة بخيط واحد، مما يساعد على تكثيفها وإبرازها كوحدة فنية، وكقاعدة فنية ينبغي أن يكون الحوار ملائما للشخصية، ودالا دلالة صادقة على حقيقتها»[2]. وأيضا يكسب الحوارُ الشخصيةَ جوّاً من الحيوية والواقعية، تخرج بالمتلقي من جو الرتابة الذي قد يستشعره وطولُ السرد.

كما أن له مهمة أخرى داخل السرد، وذلك أنه «يُسْتَعْمَلُ أحيانا في تطوير الحوادث واستحضار الحلقات المفقودة منها، إلاّ أن عمله الحقيقي في القصة هو رفع الحُجُبِ عن عواطف الشخصية وأحاسيسها المختلفة، وشعورها الباطن تجاه الأحداث والشخصيات الأخرى، وهو ما يسمى عادة بالبوح أو الاعتراف، على أن يكون بطريقة تلقائية تخلو من الصنعة والتعمد الافتعال.»[3]، وهذه

(1) جرار، مأمون، خصائص القصة الإسلامية، دار المنارة، جدة، الطبعة الأولى، 1988م، ص:83.

(2) باقازي، عبد الله، القصة في أدب الجاحظ، تهامة للنشر، السعودية، الطبعة الأولى، 1982م، ص:91.

(3) يوسف نجم، محمد، فن القصة، دار بيروت للطباعة والنشر، لبنان، الطبعة الأولى، 1955م، ص:113.



هي الطريقة المثالية لتوظيفه، والتي بلغت في القصة القرآنية ذروتها في الكشف عن مكنونات الشخصيات ووصف عواطفهم وانفعالاتهم بشكل تلقائي وصادق.

وقد استلهم الكتابُ والأدباءُ هذا الأسلوب، إذ لا «يستغني الكاتب المحايد الذي يحاول أن ينحي نفسه جانبا عن الحوار، وذلك ليترك للشخصيات أن تمثل حوادث القصة بِحُرية وانطلاقة أمام ناظرَي القارئ، ولهذا لا يقحم نفسه بتعليق أو تعقيب، بل يؤثر أن يدع الشخصية تتكلم، تثبت عواطفها وأحاسيسها، ولا شك أن هذه الوسيلة أوثق صلة بالحياة وأصدق تعبيرا عن النفس الإنسانية.»[1] إذ يطبعها طابع الصدق والواقعية وتغلفها بنفس الوقت لمسة الأديب الفنية، بالإضافة إلى أن «النسق الدرامي في البنية السردية يجعل الحوارَ قريبا من قلوب القُرَّاء وأسماعهم، وتمكِّنُ المؤلفَ من الكشف عن الأحداث بسهولة، وقد يُوَظَّفُ الحوارُ في تطوير الحدث والإبلاغ عنه.»[2] فلا يأخذ المتلقي وقتا في فهم الوقائع وإدراكها، لأن الحوار يساعد على الكشف السريع لها.

إن الحوار في القصة القرآنية يعتبر تقنية فعالة ومؤثرة على المتلقي، وبما أن الخطاب القرآني يعدُّ «خطابا توصيليا، يصدر عن أدبية تقريرية إقناعية، فإن الحوار من أبرز فعالياته التبليغية، والمواقف القرآنية تنزع بصورة عامة إلى الإفضاء والتقرير، بواسطة القول والتقويل، وتواتر فعل: قال، قُلْ، قالوا... في النص القرآني، وتوزيعاتها السردية، الإسنادية، المحيلة على المتخاطبين، دليل على أهمية هذه الوسيلة التقريرية القرآنية القائمة على الحوار.»[3]

أحيانا يكون للحوار وظيفة وصفية لبعض المشاهد، من ذلك مثلا «كشفه عن موقف المشادة التي بدرت عن موسى، حيال أخيه بعد رِدة قومهما « قَالَ يَا ابْنَ أُمَّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي»[4].

وفي هذا السياق نشير إلى وجود خصائص أخرى تميز الحوار القصصي القرآني «كالخاصية التوسيعية، وتتمثل في نزوعه نحو الاستطراد، والخروج عن نطاق هويته الحوارية، إلى نطاق هوية أخرى تعبيرية إضفائية، من ذلك قوله تعالى: «قَالَ عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى (52) الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِّن نَّبَاتٍ شَتَّىٰ (53) كُلُوا وَارْعَوْا أَنْعَامَكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي النُّهَىٰ (54) مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا

(1) فن القصة، م س، ص:113.

(2) الطالب، عمر، الاتجاه الواقعي في الرواية العراقية، دار العودة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1971م، ص:57.

(3) الخطاب القرآني: مقاربة توصيفية، م س، ص:195.

(4) م ن، ص: 197.



نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ (55)». فخطاب موسى يمكن أن يحد بنهاية الآية (52)، ولا ينسى، ويمكن أن يسترسل إلى قوله: «ماء»، لأن صيغة الالتفات، التي يصدر عنها الخطاب في قوله: «فأخرجنا» ترتد بالخطاب إلى الله، فيكون بذلك السياق تعقيبا، قد أوصل خطاب موسى بخطاب الله إيصالا عضويا، من خلال شد الخطاب باسم الصلة: «الذي»، حيث أَخَذَ الموصولُ موقعا ابتدائيا، وتوصيفيا لما قبله في ذات الوقت، ربطا لنسيج السياق وتنويعا للإفادات ضمن وحدة ذلك السياق.»[1] فمرونة الحوار وقابليته لاتخاذ أشكال مختلفة داخل القصة يزيد من دورها الفعال في التأثير وتبليغ المقصود.

ولذلك «فإن فاعليته قد توطدت في الخطاب القرآني على الصعيد السردي، واضطلعت بوظيفة إيعازية تأثيرية، فجاء مركَّزاً، موصولا بالمقصد التربوي الذي اتبعته الدعوة القرآنية تبليغا لمبادئها، ولم تقتصر الأدبية فاعليتها الحوارية على المستويات القصصية القرآنية.»[2]

إن الفاعلية الحوارية حاضرة في القصص القرآني، لما تحدثه من أثر دعوي وجمالي مؤثر، فحين نأتي مثلا إلى مشهد من المشاهد الحوارية بين شخصياته، نجده متجسدا أمامنا، حتى بعواطف وخلجات شخصياته، «وفضل القرآن هنا إنما يظهر أكثر ما يظهر في ملء تلك الفراغات التي تقع بين ثنايا الحوار، وذلك على الوجه الذي يجعل للقارئ منافذ ينفذ منها إلى القصة، ليملأ الفراغات التي تُرِكَتْ عن حكمة وتدبير، ليتحرك فيها بعقله وخياله، وليكون له في القصة موقف ما يَصِلُهُ بها، أو يشدُّه إليها.»[3]

وفي ذلك، لا يلتزم القرآن بمنهج واحد في إقامة هذا البناء، لأن ذلك يحدُّ من امتداده الفني، وإنما يجعله متنوعا حسب ما يقتضيه السياق، «لذلك نجده يذهب بالأسلوب الحواري كلَّ مذهب، ويلوِّنه ألوانا مختلفة، حسب مقتضى الحال وداعية المقام، فهو حينا مختصرا للأحداث يعرضها عرضا سريعا تطوى فيه التفاصيل، وتعنى فيه الإشارة اللامحة، وأحيانا يفصل الأمر تفصيلا، حيث لا يكون غير الكلمة ما يغني غناءها وما يسد مسدها.»[4]

وجدير بنا أن نشير في نهاية هذه الفقرة إلى أن الحوار في القصص القرآني له خصوصية ربانية،

(1) الخطاب القرآني مقاربة توصيفية، م س، ص:199.

(2) م ن، ص203.

(3) الخطيب، عبد الكريم، القصص القرآني في منطوقه ومفهومه، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1395هـ، ص:124.

(4) نفسه.



ولذلك نجده دائما من صميم الحقيقة، مرتبطا بها في هيئة لا تُخِلُّ بأدبيته وفنيته، بل تزيده جمالية وروعة، وارتباطا بوجدان المتلقي وفكره.

المبحث الثاني: أشكال الحوار بين الشخصيات في القصة

لقد ساقت القصة القرآنية أشكالا من المحاورات التي دارت بين الله تبارك وتعالى وبين أنبيائه، وبينهم وبين أقوامهم، وبين من يحملون نفس الأفكار والمبادئ، ومن يختلفون فكرا وعقيدة، وبين المفسدين والمصلحين، وعندما نتدبرها في كتاب الله، نرى بأن الأخيار فيها يتميزون بالصدق في قولهم والجدية في تعاملهم مع من يخالفهم، ويكون سبيلهم إلى ذلك سلوك طريق الحق الذي يدحض الباطل ويمحوه، بخلاف أهل الشر، الذين كانوا لا يألون جهدا في التدليس والخداع والتكبر عن تقبل الحق.

في هذا السياق، سنتناول أشكالَ الحوار الدائرة بين الشخصيات في قصة موسى وفرعون في سورة طه.

وبداية بحوار الله تعالى مع موسى، وما تخلَّله من أحداث ووقائع ستشكل تحولا جذريا بعد ذلك في القصة، وقد ابتدأت من الآية 10 إلى الآية 47، وكان الخطاب فيها مهيمنا من الجانب الإلهي، في مقابل اقتصار موسى عليه السلام على الإجابة على أسئلة الله تعالى له، وتخوفه بعد تكليفه بتبليغ الدعوة والخروج أمام فرعون وقومه. ليتلوها بعد ذلك مواجهة موسى وهارون مع فرعون مباشرة، ونلاحظ أن الآيتين 47 و48 من السورة قد تداخلتا في الحوار الأول والثاني، وهذه تقنية أسلوبية جميلة، جعلت الخطاب الرباني لموسى يتمازج بسلاسة مع حواره مع فرعون.

وذلك أن الكلام الذي صدر عن الله تعالى أصبح على لسان موسى وأخيه دون زيادة أو نقصان، وهذا يبين صدق وحرص موسى عليه السلام في تبليغ الرسالة بأمانة بالغة، وتظهر براعة الحوار أيضايضاأ في نقله التفاصيلَ بدقة وموضوعية.

بعد ذلك، تأتي الآية 49 مباشرة بتساؤل فرعون التهكمي، الذي يتوخى منه التقليل من شأن موسى وإحراجه أمام الملأ، وهنا نجد مستوى الحوار قد تغير تماما، واختلف شكلا ومضمونا، ودخل دائرة الجدل والتنطع والغطرسة من قبل فرعون إلى أن ختم بتحديد موعد للمواجهة. الأمر الذي يوضح بأن «الحوار البناء الذي يُقْصَدُ به الوصول إلى الحق والعدل ومكارم الأخلاق، هو الذي يكون لحمته وسداده الصدق في القول، والعفاف في السلوك...أما الكذابون والجهلاء وأصحاب الهوى

والنفس فإنهم يتبعون كل طريق سيء ومظلم، ويتبعون المصالح الخاصة، والذين امتلأت قلوبهم بالحقد والجبن والغرور، فهم الذين يجادلون غيرهم بالباطل ويكابرون بدون حجة أو دليل، ولا يقيمون دعاواهم إلا على الكذب والبهتان والزور»[1].

وبهذا ينتهي المقطع الحواري الثاني في القصة، ليبدأ المقطع الثالث، وهنا أيضا يوجز القرآنُ ببلاغة مبهرة ذكرَ التفاصيل وينقلنا مباشرة إلى يوم الزينة وحال السحرة وهم يتناجون مع بعضهم، وموسى يذكرهم مرة أخرى بجوهر رسالته قبل أن تبدأ المواجهة، لكنهم ظلوا مصرِّينَ على موقفهم مستكبرين وواثقين من انتصارهم، لكن هذا الموقف سيتحول إلى نقيضه تماما في هذا المقطع، وذلك عندما يَخِرُّ السحرةُ ساجدين، ويصور لنا القرآن تأثرهم وانفعالهم لما شاهدوه من معجزات، ولما استشعروه من خضوع وإيمان بالله عز وجل، لم يخفهم معه تهديد فرعون ولا وعيده، والمتلقي يجد نفسه أمام هذا المقطع كأنه حاضر معهم، مستشعر قوَّتَهم ويقينَهم، بشكل أبلغ مما إذا كان معهم حقيقة أو واقعا، لأن الحوار كشف عن مكنوناتهم ودواخلهم، إلى جانب ما بدا منهم أمام فرعون، وهذه خاصية أخرى من خصائص الحوار القصصي القرآني، المرتبطة بتحديد مواقف الشخصيات ونفسياتها بكل دقة وسلاسة.

وإذا انتقلنا إلى المقطع الحواري الرابع من القصة من الآية 83 إلى الآية 85، وجدنا الخطابَ يعود مرة أخرى إلى وضعه الأول بين الله تعالى وموسى، يبدؤه تعالى بسؤال موسى عن قومه الذين خلفهم وراءه، والسبب الذي دعاه للقيام بذلك، فيجيبه موسى بأنه تعجَّل لقاءه والحضور بين يديه طلبا للقرب، فيخبره عز وجل بأن قومه قد ضلوا بسبب رجل من قومه، وينقلنا القصص هذه المرة بشكل مختلف، فهو يفصل في أمر موسى، ويذكر أمر رجوعه والحالة التي كان عليها حينها من الغضب والأسف عليهم.

ثم ينتقل بعدها إلى المقطع الحواري الخامس، في الآيتين 85 و86، يبدؤها باستنكار موسى فعل قومه، وتذكيره بنعم الله عليهم، وتخويفهم من غضبه عليهم، ليأتي جوابهم، استهتارا واستخفافا بأوامر الله، ويكون دليلا على خِسَّة نفوسهم ودناءتها. وقد حشد هذا المقطعُ أيضا مجموعةً من العواطف والانفعالات المتضاربة، من شوق ومحبة وغضب وأسف واستخفاف ولا مبالاة وعتاب

(1) زقزوق، محمود، مهارات الحوار الفعال وعلاقتها ببعض سمات الشخصية على ضوء التربية الإسلامية، مجلة رسالة الخليج العربي، العدد: 115-118، مكتب التربية العربي لدول الخليج، 2010م.



وتأنيب... وغيرها من المشاعر التي تداخلت لتشكِّل لوحةً حواريةً بديعةً، تجعل النفسَ تحضرها وتستشعرها وتتأثر بأحداثها.

بعد ذلك، يأتي المقطع الحواري السادس بين موسى عليه السلام مع أخيه هارون، من الآية 92 إلى الآية 94، ويظهر فيه معاتبا له، لأنه لم يمنع بني إسرائيل من عبادة العجل، والمفروض أن يكون بعيدا عن اللوم والاتهام، نظرا لمعرفته التامة به وبصدقه، لكن الغضب حجب عنه ذلك، مما جعل هارونا يثير عاطفة الأخوة في نفسية موسى عليهما السلام، أملا في تهدئته، وبعدها يذكر له عذرَه، والسبب الذي دعاه لتركهم على حالتهم. وقد خيم على الحوار جوٌّ من الغضب في بدايته، لينقلب بعدها إلى جو من الألفة واستثارة العاطفة، بإيجاز وتكثيف بالغ يخدم الغايةَ الفنية والدعوية على السواء، فيلخص الحدث بين أخوين نبيين، دون دخول في التفاصيل.

ويأتي المقطع الحواري السابع والأخير خاتمة لهذه القصة بين موسى عليه السلام والسَّامِري، بين نبي ودَعِي، من الآية 95 إلى الآية 98، ويظهر فيه موسى وقد هدأ غضبه وأصبح أكثر هدوءا، وهو يستفسر الرجل عن سبب قيامه بفعله، ويترك له المجال للتعبير والتبرير، لكنه يجد حجته واهية، وادعاءه باطل، فيحكم عليه بالنفي وعدم مخالطة الناس، عقابا له على ما قام به من تضليل وتدليس.

وهكذا فالحوار قد يكون « بين أطراف متوافقة من حيث المقصد وإن اختلفت وجهات النظر، كحوار موسى عليه السلام مع العبد الصالح، أو حوار المشاورة كحوار ملكة سبأ مع ملئها، وقد يكون بين أطراف مختلفة، وهو الغالب الذي يلزم فيه المغالبة وإظهار الحجة، وفي جميع هذه الأحوال، نجد القرآن الكريم يكشف وجهة نظر كل فريق بأمانة ودقة أوضح مما لو أراد التكلم بنفسه، كما أن القرآن لا يذيق ذرعا بذكر آراء المخالفين مهما بلغت معارضتهم، أو خفي الباطل ولَبس لأنه لا يفوته كشف باطلها وإظهار زيفها، ولنشدانه الحق الصريح.»[1]

إن هذه القصة - وغيرها من قصص القرآن - تجعلنا نقف على أشكال حوارية متعددة ذات مرجعيات مختلفة للشخصيات، تظهر لنا استوعاب الحوار لجميعها، ويجعلنا نقترب منها عن كثب، وينجح في توصيفها، الأمر الذي يخدم الجانبَ الفني والجمالي في القصة القرآنية بشكل كبير.

(1) مظاهر الإعجاز في الحوار القرآني، م س، ص:172.



ويمكن أن نصنف هذه الأشكال من الحوار إلى ثلاث أقسام أساسية، من خلال ما تناولناه في قصة موسى عليه السلام، وهي كما « تقسمها الباحثة اللسانية كاترين كيربرات:

- حوار ثنائي dialogue: عندما تتحاور شخصيتان، وهذا النوع من الحوار متواجد بكثرة في قصتنا، بين الله وموسى، وبين موسى وهارون، وبين موسى وفرعون...
- حوار ثلاثي trilogue: ثلاث شخصيات تتحاور، وهذا النوع أيضا نجده في قصة موسى بين موسى وهارون وفرعون، فلنا أن نتخيل الحوار الذي دار بينهم وهارون يفصح عما تعذر عن موسى تبليغه كما جاء في الآية.
- حوار متعدد polylogue:[1] ويتم بين أكثر من شخصية، وهو أيضا حاضر بكثرة في السورة، نجده بين موسى والسحرة، وبين موسى وبني إسرائيل، وبين فرعون والسحرة.

هكذا نجد بأن كل هذه الأشكال الحوارية كانت حاضرة بقوة في القصة القرآنية، وهو ما يجعلها نموذجا سابقا على غيره، يُحْتَذَى به من قبل الأدباء والكتاب لأجل إخراج إبداعاتهم في أجمل حلة. فالتعددية وهذا التنوع يمنح الروحَ للعمل الفني، ويبعث فيه الحياة.

تركيب عام:

بعد هذه الجولة المقتضبة بين ثنايا المفهوم وأشكاله وأساليبه، يمكننا التأكيد على أن الحوار في الخطاب القرآني، ساهم في تربية الإنسان الذوقية على فن الاستماع للآخر، والصبر عليه، وإعطاء حقه رغم الاختلاف معه، بالإضافة إلى دوره في إكساب القصة القرآنية جمالية بالغة من خلال حركة الشخصيات ومواقفها ونفسياتها، ما جعلها تؤثر في المتلقي تأثيرا كبيرا، ونستطيع أن نوضح ذلك عبر هذه المجموعة من الخلاصات، وهي:

- يعتبر الحوار أسلوبا راقيا في التعامل ينم عن أخلاق رفيعة، وهو قيمة مشتركة أساسية بين الناس جميعا.

- التفاوت الطبيعي بين البشر، واختلاف طبائعهم ونظرتهم للحياة تجعل من الحوار أداة مثالية للتواصل والانسجام والتفاهم.

(1) القاديلي، عزيز، الصورة، الإنسان والرواية، عبد الرحمن منيف في «شرق المتوسط مرة أخرى»، دار إي- كتب للنشر الإلكتروني، أبريل:10، 2018م، ص:162.

- غِنَى الخطاب القرآني بأسلوب الحوار عبر قصصه، وتعدد صوره وأشكاله.

- استعمالُ الخطاب القرآني الحوارَ كوسيلة للكشف عن مكنونات الشخصيات وعواطفهم وانفعالاتهم.

- دورُ الحوار الهام في سبر أغوار عواطف الشخصيات وإبرازها بشكل فني بديع، بعيدا عن الإسفاف أو المبالغة.

لائحة المراجع والمصادر:

القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

- **الكتب:**

- أبو الفضل منى، عبود أميمة، الخطيب سليمان، الحوار مع الغرب، آلياته، أهدافه، ودوافعه، سلسلة التأصيل النظري للدراسات الحضرية، دمشق، دار الفكر، الطبعة الأولى، 2008م.

- آيت حمو، محمد، أفق الحوار في الفكر العربي المعاصر، منشورات ضفاف، الطبعة الأولى، 2012م.

- باقازي، عبد الله، القصة في أدب الجاحظ، تهامة للنشر، السعودية، الطبعة الأولى، 1982م.

- جرار، مأمون، خصائص القصة الإسلامية، دار المنارة، جدة، الطبعة الأولى، 1988م.

- الخطيب، عبد الكريم، القصص القرآني في منطوقه ومفهومه، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت -لبنان، الطبعة الثانية، 1395هـ.

- دراز، عبد الله، النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن الكريم، السعودية، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 2000م.

- الطالب، عمر، الاتجاه الواقعي في الرواية العراقية، دار العودة، بيروت، لبنان، 1971م.

- عشيراتي، سليمان، الخطاب القرآني، مقاربة توصيفية لجمالية السرد الإعجازي، دار العراب، دار نور، سوريا، 2012م.



- القاديلي، عزيز، الصورة، الإنسان والرواية، عبد الرحمن منيف في «شرق المتوسط مرة أخرى»، دار إي- كتب للنشر، دراسة إلكترونية صادرة عن إي- كتب البريطانية، أبريل:10، 2018م.

- يوسف نجم، محمد، فن القصة، دار بيروت للطباعة والنشر، لبنان، الطبعة الأولى، 1955م.

- **المجلات والمؤتمرات:**

- البشايرة، أحمد سليمان، مظاهر الإعجاز في الحوار القرآني، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، العدد الثالث، 2006م. ص (155 -182).

- زقزوق، محمود، مهارات الحوار الفعال وعلاقتها ببعض سمات الشخصية على ضوء التربية الإسلامية، مجلة رسالة الخليج العربي، مكتب التربية العربي لدول الخليج، الأعداد 118-115، 2010م.

- عوض الكريم، الصديق، الحوار في القرآن الكريم وتطبيقاته في الحياة ونشر ثقافته في المجتمع، المؤتمر العالمي للقرآن الكريم، جامعة إفريقيا العالمية، المركز الإفريقي الإسلامين، الخرطوم، 2011م.

معالم التجديد الأصولي عند الدكتور حسن الترابي: دراسة نقدية

Features of Renewal on Jurisprudence Fundamentals According to Hassan Al-Turabi: A Critical Analysis

ذ. ياسين بن روان

فريق البحث في التراث المغربي المخطوط - جامعة ابن زهر بأكادير - المغرب

ملخص:

يناقش هذا البحث سمات التجديد عند الدكتور حسن الترابي رحمه الله في علم أصول الفقه، فيبرز لنا المحددات المنهجية والمنطلقات المرجعية للتجديد عند الشيخ الترابي، فهو عبارة عن دراسة استقرائية للمنهج الأصولي عند هذا المفكر الإسلامي المعاصر، فبعد أن حددت ضوابط التجديد ومعالمه عند الترابي رحمه الله انطلاقا من كتبه ومؤلفاته العلمية، قمت بدراسة نقدية لهذا التجديد، وذلك بالاعتماد على قواعد الأصوليين ومرجعيات التجديد الأصولي انطلاقا من رواد علم أصول الفقه، وماهية التجديد ومآلاته وغاياته.

كلمات مفتاحية: أصول الفقه - التجديد - الفكر الإسلامي - حسن الترابي.

Abstract:

This paper discusses the features of renewal in jurisprudence fundamentals' science according to Hassan al-Turabi, may God have mercy on him. The paper highlights the methodological determinants and references for renewal according to Sheikh al-Turabi. It is an inductive critical study which is based on fundamentals of Jurisprudence by this contemporary Islamic thinker. After having identified the criteria of renewal thought in Al-Turabi's books and writings, a critical study was conducted relying on the rules of the fundamentalists (experts in Principles of Jurisprudence), the corpus of the funda-



mentalist renewal by the pioneers of the science of Jurisprudence's fundamentals (usul al-fiqh), the essence of renewal, its implications and objectives.

Key words: Fundamentals, Jurisprudence, Innovation, Islam, Thought, Hassan Al-Turabi.

توطئة:

الحمد لله رب العالمين، خالق الإنسان من طين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد سيد الأولين والآخرين، وعلى آله الأخيار وصحبه الأطهار، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم.

أما بعد،

يعتبر علم أصول الفقه، علم منهجي منطقي غرضه تقديم آليات وضوابط، تمكن الفقيه من الاستنباط الصحيح، ولما كان الأمر كذلك اعتبره الإمام أبو حامد الغزالي أشرف العلوم نظرا لاعتماده على ثنائية العقل والنقل.

فبدأ التقعيد العلمي لأصول الفقه مع الإمام الشافعي في كتابه الرسالة، ليتطور التأليف بعد ذلك مع مرور الوقت فكانت النتيجة ثروة أصولية كبيرة نهلت من مرجعيات نقلية وعقلية ومقاصدية، وقد ظهرت المدارس الأصولية بجميع تجلياتها بدأ بالمدرسة الكلامية ثم مدرسة الفقهاء فمدرسة الجمع وفي الأخير المدرسة المقاصدية مع الشاطبي رحمه الله. لتبدأ بعد ذلك مرحلة سميت بالتجديد الأصولي، هذه المرحلة التي اختلف العلماء في مدلول كلمة التجديد سواء بين المتقدمين أو المتأخرين.

ولعل من بين المعاصرين الذين دعوا إلى تجديد علم أصول الفقه في الوقت المعاصر الدكتور حسن الترابي رحمه الله، وهو موضوع بحثنا بالضبط.

وقد اتخذت المنهج التالي: عرض الأفكار التي جاء بها الدكتور حسن الترابي بكل أمانة من مؤلفاته الثابتة عنه، دون أن أتدخل فيها كمرحلة أولى، ثم بعد ذلك سأعرضها للنقد العلمي وفق منهج موضوعي وواقعي، بعيدا عن التجريح والتبديع، وهكذا تعلمنا من شيوخنا، ورأينا العلماء يتعاملون فيما بينهم.



لذلك سيكون هدا البحث وفق الخطة الآتية:

توطئة:

المبحث الأول: الدكتور حسن الترابي وتراثه في علم أصول الفقه

- المطلب الأول: التعريف بالدكتور حسن الترابي
- المطلب الثاني: الإنتاج الأصولي عند الدكتور حسن الترابي

المبحث الثاني: نظرية التجديد الأصولي عند الدكتور حسن الترابي

- المطلب الأول: مفهوم التجديد الأصولي عند الدكتور حسن الترابي
- المطلب الثاني: معالم التجديد الأصولي عند الدكتور حسن الترابي
- المطلب الثالث: المباحث الأصولية عند الدكتور حسن الترابي وعلاقتها بالواقع المعاصر

المبحث الثالث: دراسة نقدية لنظرية التجديد الأصولي عند الدكتور حسن الترابي

- المطلب الأول: الثابت والمتحول في علم أصول الفقه
- المطلب الثاني: التجديد الأصولي عند الدكتور حسن الترابي في ميزان النقد العلمي
- المطلب الثالث: الصناعة الأصولية عند حسن الترابي مقاربة نقدية

خاتمة

المبحث الأول: الدكتور حسن الترابي وتراثه الأصولي

المطلب الأول: التعريف بالدكتور حسن الترابي

ولد الدكتور حسن عبد الله الترابي في العام 1932م. وينتمي إلى أسرة من الطبقة الوسطى اشتهرت بالتدين والانتماء للصوفية. درس حسن الترابي القرآن والسنة النبوية علي يد والده؛ حيث حفظ القرآن الكريم في سن صغيرة بعدة قراءات ودرس علوم اللغة العربية والشريعة الإسلامية في سن مبكرة على يد والده أيضاً.

استمر في مشواره التعليمي وأكمل تعليمه حتى حصل على إجازة في الحقوق من جامعة

الخرطوم، ثم على الماجستير من جامعة بريطانية في 1957، ثم الدكتوراه من جامعة السوربون بباريس سنة 1964[1].

وفي حوار مع عبد الجبار الرفاعي يحكي الدكتور حسن الترابي رحمه الله بعض التجارب العلمية والتكوينية التي تلقاها في صغره وشبابه فيقول: «إن أقدار الله سبحانه وتعالى هي التي تضع لك مواضع في الحياة ومواقع، وقد كتب الله لي مند صغري أن أتدرج في سلم التعليم النظامي، وهو نظام غربي النزعة بالطبع، ويسيره الاستعمار في بلادنا، ولا يعترفون بنظام غيره.

بينما كنت في البيت أتلقى الثقافة الإسلامية لغة وتراثا عقديا وفقهيا، ولدلك اتحد في نفسي مصدر الثقافة مند الصغر... كما قدر الله علي أن تطول دراستي فكنت مجدا في الموسم الدراسي كله حتى لم أكن أتعطل عن الدراسة حتى في أيام الإجازة والعطلة وبجانب هده الدراسات ذهبت إلى انجلترا لأني أردت أن أنوع،... أضف إلى هدا وذاك، أن الله كتب لي نصيب من العلم في موقع حسبته كتب علي مصيبة، وهو السجن، ففي السجن التحفظي لمدة سبع سنوات وقليل، انصرفت للقراءة بهدوء باللغات العربية والإنجليزية و الفرنسية و الألمانية.»[2].

أما المناصب التي تقلدها فقد كان الترابي أستاذاً في جامعة الخرطوم، ثم عين عميداً لكلية الحقوق بها، ثم شغل منصب وزير العدل في بلده، وفي عام 1988 عين وزيراً للخارجية السودانية، واختير بعدها بثمان سنوات رئيساً للبرلمان وظل في هذا المنصب حتى عام 1998 ليكون الأمين العام للمؤتمر الوطني الحاكم...

نشب خلاف بينه وبين الرئيس السوداني عمر البشير، تطور حتى وقع انشقاق في كيان النظام 1999، فخلع الترابي من مناصبه الرسمية والحزبية، وأسس عام 2001 حزب المؤتمر الشعبي[3].

(1) انظر: شبكة المقرن، مقال: من هو حسن الترابي؟: (تاريخ الزيارة: 18-02-2020)

http//:www.pickyournewspaper.com/WORLD/AFRICA/Newspapers/Sudan/mugrn.net.html

(2) مقاصد الشريعة، حوار عبد الجبار الرفاعي مع الدكتور حسن الترابي، ص: 176.

(3) عربي، نبذة عن الشيخ حسن الترابي، بتاريخ 5 مارس 2016، شبكة BBC: (تاريخ الزيارة: 15-01-2020)

https://www.bbc.com/arabic/middleeast/2016/03/160305_hassan_turabi_profile



توفي الشيخ حسن الترابي عن عمر يناهز 84 سنة بالسودان، سنة 2016. [1]

المطلب الثاني: الإنتاج الأصولي للدكتور حسن الترابي

ترك الدكتور حسن الترابي رحمه الله تراث فكريا مهما في مجموعة من الحقول المعرفية، لازال يدرس إلى حد الآن، وكان من بين التخصصات التي اشتغل عليها الشيخ حسن الترابي رحمه الله علم أصول الفقه وخلف كتابا مهم يعتبر من بين المراجع التي لازالت تخلق جدلا كبيرا في الفكر النقدي الأصولي.

ويعد كتابه قضايا التجديد نحو منهج أصولي[2]، من أهم الكتب التي خلفها الدكتور حسن الترابي رحمه الله وعرض فيها نظريته التجديدية في علم أصول الفقه، هدا بالإضافة إلى بعض المقالات والدراسات المختلفة والتي تصب في نفس الهدف وهي النظرية التجديدية.

وقد ترك الشيخ حسن الترابي رحمه الله مرجعا مهما في هدا الباب، هو كتابه تجديد أصول الفقه الذي عرض فيه بعض أفكاره التجديدية في علم أصول الفقه، وكذلك كتابه المشهور تجديد الفكر الإسلامي، ونحن نعلم ما يحتويه علم أصول الفقه باعتباره علم معياري تطبيقي يستلزم الملكة الفقهية والدبة المعرفية بالإضافة إلى مجموعة من المحددات المنهجية والتدابير العلمية.

فليس كل واحد مؤهل للخوض في تجليات هذا العلم الدقيق، فالعلماء وضعوا شروط وضوابط إذا وجدت في الشخص قالوا عنه عالم في أصول الفقه.

وبالرجوع إلى التراث المكتوب سواء في كتب أو مقالات أو مجلات للشيخ حسن الترابي رحمه الله في علم أصول الفقه نجده قليلا جدا فلم ينتج كتاب يقعد لهذا العلم ويبين مبادئه وحدوده كما هي

(1) مؤمن، مختار، عشر معلومات عن الشيخ حسن الترابي، صحيفة اليوم السابع المصرية، السبت 05 مارس 2016. انظر الموقع الآتي: (تاريخ الزيارة: 12-02-2020)

https://www.youm7.com/story/2016/3/5/10-%D9%85%D8%B9%D9%84%D9%88%D9%85%D8%A7%D8%AA-%D8%B9%D9%86-%D8%AD%D8%B3%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B1%D8%A7%D8%A8%D9%8A-%D8%AA%D8%B9%D8%B1%D9%81-%D8%B9%D9%84%D9%8A%D9%87%D8%A7/2615553

(2) حصلت عليه من الصفحة الرسمية للدكتور حسن الترابي في الفايس بوك بعد أن طلبت من الإدارة المشرفة على الصفحة أن ترسله لي، وقد كان موافقا للمطبوع وموثقا توثيقا علميا: (تاريخ الزيارة: 15-01-2020)

https//:web.facebook.com/Sh.Turabist_?/rdc_&1=rdr



عادة العلماء والأصوليين وإنما ما خلفه نظرية جديدة معاصرة أو قراءة حديثة لعلم الأصول بدعوى تجديد الأصول لتكون مواكبة لمستجدات العصر الغير متناهية انطلاقا من قول الشاطبي رحمه الله في كتابه الموافقات – «إن نصوص الشرع متناهية والمستجدات والحوادث غير متناهية.».

وانطلاقا من مقدمات الإنتاج الأصولي للشيخ الدكتور حسن الترابي رحمه الله والتي سأعتبرها مدخل لمعرفة الأسس التي اعتمد عليها الشيخ حسن الترابي في نظريته التجديدية.

يقول الدكتور حسن الترابي في سياق الحديث عن التجديد الأصولي ودوره في ترسيخ الشريعة الإسلامية انطلاقا من الثابت والمتحول ما يلي «ويستصحب هذا التجديد جهدا نفسيا وعلميا وفكريا رائدا، تتولد عنه مواقف إيمان وفقه، وعمل، مصوبة نحو ابتلاءات ظرفية جديدة ناشئة عن انفعال وجداني واجتهاد عقلي واقعي، ولا يأتي ذلك عن خروج أطر الدين الحق، بل عن تصريف للمعاني و الأحكام والنظم المركبة في سياق نصوص الشريعة ذاتها مما يتيح انساء أو إعمالا لمعان عقلت بعلل ظرفية دائرة... أو يكون التجديد إتماما لما شرعه الدين من مقاصد بتنزيل مجملاته وحمل توجيهاته على الواقع.»[1].

وكلام الدكتور حسن الترابي رحمه الله سيجرنا إلى الحديث عن المباحث الأصولية التي ناقشها بين طيات كتبه وبينها في كنه فكره وهو ما سنناقشه في المبحث الثاني.[2]

المبحث الثاني: المباحث الأصولية عند الدكتور حسن الترابي

المطلب الأول: مفهوم التجديد الأصولي عند الشيخ حسن الترابي

إن المصطلح الأصولي عند الشيخ حسن الترابي رحمه الله يبدو واضحا من حيث المعالم، فالرجل أفرغ الدلالات المعجمية والمفاهيمية لمفهوم التجديد على علم أصول الفقه بدون مراعاة السياقات والأنساق المرتبطة بهذا العلم الجليل الذي جمع بين المعقولات والمنقولات.

يقول الدكتور حسن الترابي في هذا السياق ما يلي: «... فإنها ظلت[3] في نهاية المطاف لا تتناول

(1) الترابي، حسن، مقاصد الشريعة الإسلامية، مقال تجديد أصول الفقه، ص: 182

(2) انظر المبحث الثاني من هذا البحث.

(3) يقصد المدارس الأصولية المعاصرة، انظر: الترابي، حسن، قضايا التجديد - نحو منهج أصولي، ص: 7.



القضايا الأصولية إلا يسيرا بصورة جزئية في غالب الأحيان، بل ظل النظام الأصولي القديم سائدا بكل مقولاته المنهجية حاكما بكل آلياته...»[1].

إن الناظر إلى كلام الترابي يستنتج من خلال طياته أنه ينتقد الفكر الأصولي المعاصر الجامد على الأصول القديمة والغير مجدد وبمفهوم المخالفة الأصولي يدعو الشيخ الترابي رحمه الله إلى الثورة التجديدية في علم أصول الفقه وفق نسق علمي معاصر.

فما دام علم الأصول حسب الدكتور حسن الترابي ينتمي إلى التراث التاريخي النسبي القابل للتغيير و الكلي خصوصا في مدخلاته حتى تكون مخرجاته موافقة مع مستجدات العصر وفق معايير ومقاييس دقيقة تنضبط لها المباحث الأصولية وتفتح باب الاجتهاد الموسع، ثم يقول: «ومن هنا تكتسب قضية تجديد أصول الفقه ضرورتها العملية في أوضاع الواقع الجديدة، كما اكتسبت مشروعيتها في سياق نسق الدين ونظامه.»[2].

وفي مقال مطول تحت عنوان – اتجاهات نظرية تجديدية لعلم أصول الفقه – جاء مفهوم التجديد الأصولي عند الدكتور حسن الترابي نذكر منه ما يفيدنا، حيث يقول فيه كاتبه ما يلي: «جاء (أي علم أصول الفقه) عقيمًا منبتًا عن الواقع الخصب بالحياة، لا يكاد يؤهل الماهر فيه لأن يولّد فقها أو يمارس اجتهادًا.»[3].

إن الدكتور حسن الترابي رحمه الله يعتبر التجديد أحد الآليات الأساسية التي بواسطتها ستقطع مع كل النظم القديمة، وستفتح لنا مدارك الإجهاد العقلي في كل مجالات الشريعة الإسلامية، فيقول الشيخ حسن الترابي ما يلي: «وقد يأتي التجديد رد فعل... وكما قلت لكم ينبغي أن ننظر إلى الإسلام من حيث فروعه ومن حيث أصوله إذا اجتهد المجتهد و اذا نظر الناظر إلى بناء الإسلام السياسي ينبغي أن يأخذ أولا الآيات الكلية و الأحاديث الكلية.»[4].

وبعد ذلك يؤكد الشيخ حسن الترابي رحمه الله ماهية التجديد بشكل عام، وعلى أي معايير يقاس

(1) نفسه.

(2) م ن، ص: 17

(3) الطاهري، محمد، اتجاهات نظرية تجديدية لعلم أصول الفقه، جريدة المحجة، عدد 481، 2017.

(4) انظر: الترابي، حسن، تجديد الفكر الإسلامي، ص: 17.



ويلاحظ فيقول: «وخلاصة الأمر أن حظنا نحن من الدين يحتاج إلى التجديد، وليس دلك التجديد هو أن نبعث فيه روحا عاطفية.»[1].

يعتبر حسن الترابي أن التجديد الأصولي ينطلق من مسألتين أساسيتين تشكلان قطب التجديد وفق منظوره الشخصي، وهما: إحياء الدين وتطوير الدين، يقول رحمه الله: «فبعد تمام الملة وختام الرسالة لم يعد نسخ الشريعة من خارجها وجها من وجوه تجديد الدين، بل انحصر التجديد الديني في وجهين اثنين من داخل الشريعة، أسمي أدنهما إحياء وأقصاها تطويرا للدين، وأرى التجديد الأكمل ما اشتمل على الوجهين جميعا.»[2].

والملاحظ على النظرية التجديدية عند الشيخ حسن الترابي أنها عامة استعمل الترابي لتنزيلها على التراث الشرعي المنهج الاستنباطي حيث أنه لما أكمل مفهوم التجديد عنده وضبط مقوماته ومعالمه بدأ في تنزيله على العديد من العلوم الشرعية التي اعتبرها مجردة عن الواقع.

يقول رحمه الله في سياق الكلام: «أما مواقع التجديد الديني من حيث اللطف أو العنف فإنه يأتي تبعا لظروف التحول الاجتماعي.»[3].

وانطلاقا مما سبق وكتخريج عام يتضح لنا أن مفهوم التجديد في فكر الترابي عام وقد حاولت قدر الإمكان التركيز على نصوص الترابي التي لها علاقة بعلم أصول الفقه.

المطلب الثاني: معالم التجديد الأصولي عند الدكتور حسن الترابي

الشيخ حسن الترابي رحمه الله وسع نظرية التجديد الأصولي مستمدا في ذلك مكتسباته العلمية التراثية والحداثية في محاولة للجمع بين الثنائية الجدلية التراث والأصالة، وسنسبر أغوار هده النظرية بشكل تفصيلي عن طريق استحضار جميع جزئياتها التي تنطبق عليها، كما يقول المناطقة. والتجديد الأصولي عند الدكتور حسن الترابي يتلخص في النقاط التالية:

أولا: نقد التراث الأصولي القديم لعدم مواكبته لمستجدات العصر

إن كل النصوص التي كتبها الدكتور حسن الترابي رحمه الله في المباحث الأصولية، عبر فيها عن

(1) نفسه.

(2) مقاصد الشريعة الإسلامية، محور: تجديد أصول الفقه، م س، ص: 181.

(3) قضايا التجديد - نحو منهج أصولي، م س، ص: 102.



عدم صالحية علم أصول الفقه بصيغته المتوارثة والحالية، أي أن كل القضايا الأصولية سواء في مبحث الدلالات أو الأدلة أو الأحكام، ينبغي إعادة النظر فيها، وبشكل جدري، وكلي نظرا لكونها مجردة وأصبحت كلاسيكية، وغير مرتبطة بالواقع، وبالتالي كان من أوجب الواجبات وأولى الأولويات تجديدها من مصادرها ومنابعها التي تنطلق منها.

يقول حسن الترابي في بداية مبحث تجديد أصول الفقه من كتابه قضايا التجديد «لابد من أن نقف وقفة مع علم الأصول تصله بواقع الحياة، لأن قضايا الأصول في أدبنا الفقهي أصبحت تؤخذ تجريدا، وحتى غدت مقولات نظرية عقيمة لا تكاد تلد فقها البتة، بل تولد جدلا لا يتناهى، والشأن في الفقه أن ينشأ في مجابهة التحديات العملية، ولابد لأصول الفقه كذلك أن تنشأ مع هذا الفقه الحي.»[1].

إن المتأمل في هذا النص بلغة التدبر اللغوي الذي يستحضر الأليات الأصولية والأنساق الفقهية سيفهم الدعوى التي يدعو إليها الشيخ حسن الترابي رحمه الله، فهو ينظر لمنهج أصولي جديد قائم على فكر أوسع يجمع بين العلوم النقلية والعقلية والعلوم المعاصرة، ولعل السبب الذي جعل الترابي ينتقد علم أصول الفقه حسب قوله هو عدم وجود المرونة والشمولية فيه، لذلك نجده متحمس لهذا المشروع التجديدي ويدافع عنه بكل ترسانته مستعملا لغة حماسية وخطابا ابستمولوجيا.

يقول في هذا السياق: «وفي يومنا هذا أصبحت الحاجة ملحة إلى المنهج الأصولي الذي ينبغي أن نؤسس عليه النهضة الإسلامية حاجة ملحة، لكن تتعقد علينا المسألة بكون علم الأصول التقليدي الذي نلتمس فيه الهداية لم يعد مناسبا للوفاء بحاجتنا المعاصرة حق الوفاء لأنه مطبوع بأثر الظروف التاريخية التي نشأ فيها بل بطبيعة القضايا الفقهية التي كان يتوجه إليها البحث الفقهي.»[2].

ثانيا: التوسع في مفهوم الإجماع

يؤكد الدكتور حسن الترابي رحمه الله على أن مفهوم الإجماع عند علماء الأصول ينبغي أن يعاد فيه النظر، فهو يرى أن الإجماع عند الأصوليين يشمل عينة من المسلمين فقط ويقصي الغالبية العظمى، بل وناقش الدليل الشرعي الذي يستند عليه الأصوليون في شرعية الإجماع.[3]

(1) م ن، ص: 189.

(2) قضايا التجديد - نحو منهج أصولي، م س، ص: 195.

(3) انظر: تجديد الفكر الإسلامي، م س، ص: 13.



وفي المقابل بين نظرته الإدراكية لمفهوم الإجماع باعتباره أحد الأدلة الشرعية التي تترتب عليها أحكام شرعية عملية وفق منظوره التجديدي، القائم على التمرد على التراث الأصولي ومحاولة تكييفه مع نوازل العصر، حتى يبقى الفكر الإسلامي ينهل من دلالات التجديد والاجتهاد.[1]

يقول رحمه الله: «الإجماع لظروف تاريخية معينة ورد عليه بعض الانحراف، والآية التي يردك إليها الذين يدعونك إلى حتمية الإجماع تتحدث عن المسلمين، الآية تقول مثلا: (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين)[2]. وهذا يعني مجموع المؤمنين.»[3].

ثم يقول الدكتور حسن الترابي رحمه الله: «فالإجماع هو إجماع المسلمين... وهنا قد يعترض عليّ معترض فيقول: أتترك الأمر للغوغاء ولعامة الناس يقولون فيه بأهوائهم؟ كلا... بل ينبغي على كل مسلم قبل أن يختار رأيا معينا أن يرجع إلى العلماء... وفكرة الإجماع هذه يمكن أن نعبر عنها بفكرة الاستفتاء الحديث، أو الإجماع الغير مباشر.»[4].

ثالثا: تجديد المنهج الأصولي

في هذا المدخل الذي يعتبر شرطا موضوعيا لأطروحته في التجديد، تناول الترابي الدرس الأصولي القديم بالنقد، وانطلق في ذلك من حاجة واقع المسلمين إلى نهضة شاملة في كل المجالات تثور على الأوضاع التقليدية وتخلص العقلية الإسلامية من الجمود، ولا يمكن أن تقوم هذه النهضة في نظره، على غير منهج أو بانفعال عام بالإسلام أو باشتغال بالجزئيات دون النظر إلى مقاصد الدين الكلية، بل لابد أن تقوم على منهج أصولي مقدر.

وفي هذا إشارة ضمنية إلى ضرورة تطوير المنهج الأصولي، لأن التمسك بأصول الفقه الموروث بطبيعة نشأته بعيدا عن واقع الحياة العامة، وبتأثره بالمنطق الصوري، وبالنزعة الميالة نحو الضبط والتي جعلته ضيقا؛ هو تمسك بالحال الذي نحن فيه...هذا فضلا عن كونه، أي أصول الفقه، كسبا بشريا يطرأ عليه احتمال الخطأ، ويقع فيه الاختلاف، وتجري عليه سنة الله في كل كسب بشري من دورات التقادم والبلى، ثم التجدد والنهضة.

(1) انظر: تجديد الفكر الإسلامي، م س، ص: 14.

(2) سورة النساء، الآية 115.

(3) يقصد حسن الترابي هنا جميع المؤمنين الذين يتصفون بصفات الإيمان، سواء كانوا علماء أو عوام.

(4) تجديد الفكر الإسلامي، ص: 15.



في هذا السياق يدعو الترابي إلى إحداث ما يسميه «ثورة الاجتهاد»، وينعى على القوى المحافظة مقولة سد باب الاجتهاد، بل وحتى الدعوة لما هو الأسلم والأحوط في مثل واقعنا؛ ذلك لأن الخطاب الموافق لمجتمع نائم خامد قرونا طويلة؛ هو أن نبادره بالمنبهات ودواعي الحركة الحرة، وأن نصيح له بأن يتيقظ ويجاهد ويجتهد، حتى إذا جاد بالحركة، وتباركت نهضته لدرجة نخشى عليه فيها الجنوح والفوضى، عندئذ، يجوز أن ندعوه لما هو الأسلم والأحوط.[1]

يقول الدكتور حسن الترابي في حديثه عن قضية المنهج الأصولي ما يلي: «ومن هنا تنشأ الحاجة الملحة للتواضع على منهج أصولي، ونظام يضبط تفكيرنا الإسلامي، حتى لا تختلط علينا الأمور، وترتبك المذاهب، ويكثر سوء التفاهم والاختلاف في مسائل تتصل بالحياة العامة السياسية، والاجتماعية والاقتصادية والإدارية والدولية، وغيرها، مما يؤثر في وحدة المجتمع المسلم ونهضته.»[2].

رابعا: الفقه الشعبي

يعتبر الدكتور حسن الترابي أن من بين المعالم التي يجب أن تجدد وفق تصوره الخاص، التدابير الأصولية الموصلة للفقه، حتى يستطيع جميع الناس التفقه في الثقافة الفقهية، والمساهمة في المنظومة التشريعية، فالتشريع الذي يستمد شرعيته من الضوابط الأصولية المستخرجة من علم أصول الفقه، يعتبره الترابي رحمه الله ليس حكرا على فئة معينة تتفاعل معه، بل لابد من فتح الباب أمام الفقه الشعبي المتميز بالشمولية والعموم، والغالب عليه العرف الشعبي.[3]

الدكتور حسن الترابي هنا يدعو إلى فتح باب الاجتهاد أمام العموم في إطار الفقه الشعبي، وهذا ما يعاب عليه في دعوته رحمه الله، يقول وهو يتكلم عن الفقه الشعبي: «وهكذا اتسم فقهنا التقليدي بأنه فقه غير شعبي، وحق الفقه في الإسلام أن يكون شعبيا. ذلك أن التحري عن أمر الدين ليس حق طائفة أو طبقة من رجال الدين، وأن الإسلام لا يعرف التدين الذي يحتكره رجال، ويتخذون الدين سرا يعتكفون عليه شن ويحجبونه عن الناس... والاجتهاد مثل الجهاد ينبغي أن يكون فيه لكل مسلم نصيب.»[4].

(1) ايت أمجوض، عبد الحليم، جديد دعاة تجديد أصول الفقه في ميزان المنهج الأصولي، الدكتور حسن الترابي نموذجا، مجلة الواضحة، دار الحديث الحسنية للدراسات الإسلامية العليا، الرباط، العدد 7، ص 140.

(2) مقاصد الشريعة الإسلامية، مقال تجديد أصول الفقه، م س، ص: 193

(3) انظر: تجديد الفكر الإسلامي، م س، ص: 22، 23

(4) تجديد الفكر الإسلامي، م س، ص: 23.



وقد أشارت مجلة المحجة إلى هذا الأصل الذي دعا إليه الدكتور حسن الترابي وما يلي نص يبين ذلك المصدر الثالث من مصادر التشريع عند الترابي ما سماه «الفقه الشعبي»، وقد جعله بديلا عن دليل الإجماع في شريعة الإسلام، والذي يظهر للناظر أن هذه الدعوة هي فتح لباب الاجتهاد لجميع الناس، والسماح لأي كان من أفراد المجتمع أن يتكلم في الحلال والحرام والسياسة العامة وأحكام الاقتصاد والاجتماع وغير ذلك، وهذا ما يجعلنا نتساءل: هل يعقل أن يجتهد في الطب إلا الأطباء وفي الكمياء إلا الكيميائيون؟ وهل يقبل كلام العوام من الأعاجم في مسائل النحو والعربية؟

هذا وذكر الترابي في حجته الأساسية لهذا الفقه الشعبي الذي دعا له أن الأصول كانت متطورة في الصدر الأول للإسلام، لكنه لم يعط نماذج من الاجتهاد الشعبي في عصر الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم ولا حتى في عصر تابعيهم علما أن الآثار المنقولة تذكر أن العامة كانوا يرجعون إلى فقهاء الصحابة والتابعين، ولم يكن كل واحد يعمل برأيه الخاص.[1].

خامسا: التوسع في دلالات القواعد الأصولية

تعتبر القواعد الأصولية، قواعد لغوية وضعت على أسس علمية لتقعيد تفسير النصوص وضبط الاستنباط والاجتهاد، وهذا هو الغالب فيها. لأن الغاية من علم أصول الفقه إنما تحديد طرق استنباط الأحكام الشرعية ودلالة ألفاظ الشارع عليها.[2]

ولما كان التقعيد الأصولي ضابطا لمرجعية الوحي، اقترح الدكتور حسن الترابي رحمه الله ضمن منظومته التجديدية توسيع القواعد الأصولية حتى تكون أكثر عمومية وتجريدا، حيث أنه لا ينبغي التقيد بمنطق تقليص الدلالات اللفظية لهذه القواعد، فتحقيق المناط في أدبيات التجديد الأصولي هو المبتغى يقول في هذا الصدد «وفي هذا المجال العام يلوم الرجوع إلى النصوص بقواعد التفسير الأصولية، ولكن ذلك لا يشفي إلا قليلا لقلة النصوص، ويلزم أن نطور طرائق الفقه الاجتهادي.»[3].

سادسا: نحو قياس جديد

القياس في عرف الأصوليين أنه حمل فرع على أصل لعلة تجمع بينهما، فالقياس لا توجد حقيقته

(1) اتجاهات نظرية تجديدية لعلم أصول الفقه، م س.

(2) انظر: الروكي، محمد، نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، ص: 57.

(3) قضايا التجديد - نحو منهج أصولي، م س، ص: 204.



وماهيته إلا إذا كان هناك أصل وفرع وحكم وعلة، [1] ففحوى القياس باعتباره أحد المرتكزات الأساسية في تاريخ التشريع الإسلامي واضحة وتنضبط للمقومات التي وضعها العلماء، غير أن الدكتور حسن الترابي اقترح توسيع العمل بالقياس، مدام القياس الكلاسيكي ليست له القدرة على استيعاب النوازل المعاصرة، يقول الترابي وهو يتكلم بلغة متحمسة وناقدة في نفس الوقت، في سياق الحديث عن إشكالية القياس وضرورة تجديده وتوسعيه «وإذا لجأنا هنا للقياس لتصدية النصوص وتوسيع مداها، فما ينبغي أن يكون ذلك القياس بمعاييره التقليدية، فالقياس التقليدي أغلبه لا يستوعب حاجتنا بما غشيه من التضييق انفعالا بمعايير المنطق الصوري التي وردت على المسلمين مع الغزو الثقافي الأول.»[2].

ثم بعد ذلك بين الترابي مشروعه التوسعي لدليل القياس فيقول: «و لربما يجدنا أيضا نتسع في القياس على الجزئيات، لنعتبر الطائفة من النصوص ونستنبط من جملتها مقصدا معينا من مقاصد الدين أو مصلحة معينة من مصالحه، ثم توخى ذلك المقصد حيتما كانت الظروف والحادثات الجديدة... وهكذا يتعرض منهجنا القياسي للسعة أو التضييق في درجة التجرد من الظروف الأولى تنقيحا لمناط الحكم الجوهري، وليس الاختلاف على ذلك حرج، أما القياس الإجمالي الأوسع أو قياس المصالح المرسلة فهو درجة أرقى في البحث عن جوهر مناطات الأحكام، ونأخذ جملة من أحكام الدين منسوبة على جملة الواقع تتنزل فيه ونستنبط من ذلك مصالح عامة، ونرتب علاقاتها من حيث الأولوية و الترتيب.»[3].

سابعا: الاستصحاب الأوسع

اقترح الشيخ حسن الترابي توسيع مفهوم الاستصحاب ليشمل المستجدات يقول رحمه الله: «وفي هذه الدرجة من إجمال مقاصد الشريعة نتفق مع أصل أخر من أصول الفقه الواسعة، وهو الاستصحاب، ومغزى الاستصحاب هو أن الدين لم ينزل تأسيسا لحياة كلها جديد وإلغاء الحياة القائمة قبل الدين بأسرها... وإذا جمعنا أصل الاستصحاب مع أصل المصالح المرسلة تتهيأ لنا أصول واسعة لفقه الحياة العامة في الإسلام.»[4].

(1) نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، م س، ص: 356.

(2) قضايا التجديد نحو منهج أصولي، م س، ص: 204

(3) م ن، ص: 206-207

(4) م ن، ص: 208-209



وانطلاقا مما سبق يتضح لنا معالم التجديد الأصولي عند الدكتور حسن الترابي انطلاقا من المؤلفات التي خطها بيده، هذه المعالم التي جاءت واضحة التجليات، جعلت الشيخ حسن الترابي يدخل الجدل الديالكتيكي، وسنتوسع أكثر من خلال معرفة المباحث الأصولية التي طرأ عليها التجديد حسب فكر حسن الترابي.

المطلب الثالث: المباحث الأصولية عند حسن الترابي وعلاقتها بالواقع

أولا: الأدلة الأصولية من طور الجمود إلى طور التجديد

اعتبر الدكتور حسن الترابي أن الأدلة باعتبارها أحد المقومات الأساسية لعلم أصول الفقه يجب أن يجدد النظر فيها، حتى تنتقل من طور الجمود النظري إلى طور الأجرأة العلمية، وفق أدبيات التجديد، لأن الفهم التقليدي لأدلة حسب الترابي أدى بنا إلى هذه الأزمة الخانقة التي تعيشها الأمة الإسلامية، نظرا لعدم استيعاب النوازل المعاصرة، فالحل بحسب النظرية الترابية هو إعادة النظر في فهم السابقين وتكييف الأدلة الأصولية مع الواقع المعاصر وفق أنساق مترابطة فيما بينها يكون المعجم التجديد الطاغي عليها، وهذا سيؤدي إلى ولادة منهج أصولي من رحم العقم التقليدي.(1)

ثانيا: الأصولي الجديد في فكر حسن الترابي

نفهم من فكر الترابي سواء من حيث التعيين أو الإشارة والإيماء، أنه لا يقبل أن يكون المجتهد الذي هو أصولي في نفس الوقت ما تعارفت عليه الأمة، من كونه يتوفر على ضوابط علمية وصفات معرفية تؤهله للخوض في المعرفة الشرعية ذات البعد الإبستمولوجي، فقد دعا إلى ما يسمى إلى الاجتهاد الشعبي الذي مصدره الشعب، فلا يحق لطائفة أن تحتكر المعرفة الأصولية التي تؤسس للمعرفة الشرعية العلمية، وهكذا سيساهم الشعب في المعرفة الشرعية التي تؤدي بنا على الأحكام وبالتالي مساهمة المسلمين بطريقة مباشرة في صوغ مبادئ الشريعة الإسلامية، يقول الدكتور حسن الترابي عن هذا «وهكذا اتسم فقهنا التقليدي بأنه فقه غير شعبي، وحق الفقه في الإسلام أن يكون شعبيا. ذلك أن التحري عن أمر الدين ليس حق طائفة أو طبقة من رجال الدين، وأن الإسلام لا

(1) انظر: قضايا التجديد - نحو منهج أصولي، م س، ص: 217-218



يعرف التدين الذي يحتكره رجال، ويتخذون الدين سرا يعتكفون عليه شن ويحجبونه عن الناس... والاجتهاد مثل الجهاد ينبغي أن يكون فيه لكل مسلم نصيب.»[1].

ثالثا: نحو تجديد معجم أصول الفقه

يعتبر الشيخ حسن الترابي، أن المصطلحات الأصولية التي توجد في التراث الأصولي، فالمفاهيم في علم أصول الفقه تتسم بالتعقيد والجزالة مع هيمنة الدلالات المنطقية وغزو علم الكلام لقضايا ومباحث علم الأصول، حتى أفرغ حسب الترابي من جوهره الذي جيء به من الأصل، واستنادا على هذه التبريرات التي قدمها الترابي، تقدم بأطروحته القائمة على إخراج كل ما هو دخيل عن المعجم الأصولي الصحيح، مع إبطال المفاهيم الكلامية والمنطقية التي لا علاقة لها بهذا العلم الجليل، هذا بالإضافة على إدخال مصطلحات جديدة متسقة مع العصر ومن القاموس الواقعي للعقل الإسلامي.[2]

يقول الترابي: «إن بعض أطروحات علم الأصول أو منهج الفقه والتشريع الإسلامي التقليدي، وبعض مصطلحاته لا تشفي حاجات النهضة الفقهية ولا تناسب البيئة المادية الاجتماعية والثقافية الحاضرة، ولا تلبي دواعي اتخاذ المنهج كما تقد ذكرها.»[3].

المبحث الثالث: دراسة نقدية لنظرية الترابي التجديدية لعلم أصول الفقه

بعد أن عرضنا دعوة حسن الترابي رحمه الله القائمة على تجديد أصول الفقه بكل أمانة وموضوعية بعيدا عن التدليس، والزيادة والنقصان، حيث قمت بالرجوع إلى المؤلفات التي كتبها الشيخ الترابي رحمه الله، وهي قطعية الدلالة والثبوت، وفق منهج علمي واضح المعالم جلي الأركان، سأقوم بدراسة هذه الدعوة التجديدية وفق مقاربة نقدية معتمدا في ذلك على الترسانة الأصولية للترابي أولا، ثم الثابت والمتحول في عرف الأصوليين وفي الأخير أقوال العلماء في النظرية الترابية، على أساس الخروج نتائج وخلاصات في آخر هذا البحث.

(1) تجديد أصول الفقه، م س، ص: 23

(2) انظر: التجديد الأصولي - نحو منهج أصولي، م س، ص: 241، 242

(3) م ن، ص: 241



المطلب الأول: تجديد علم أصول الفقه عند الأصوليين

سنسافر عبر البحر الأصولي راكبين سفن الأصوليين، من أجل فهم فحوى التجديد عندهم، وسنبدأ بالأقدمين ثم بعد ذلك نصل إلى المعاصرين.

وسنبدأ بسلطان العلماء الذي تنطلق رؤيته التجديدية من منطلق المصالح والمفاسد، وحكمة الشارع في الخطاب الشرعي الموجه للمكلفين، فالعز بن عبد السلام ناقش في كتابه «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» المباحث الأصولية بشكل مفصل ودقيق، دون التصغير من شأنها ودورها في ضبط مرجعية الوحي، وكانت العبقرية الفكرية والبعد المقاصدي لسلطان العلماء حاضرين بقوة.[1]

واستمر الإمام شهاب الدين القرافي، تلميذ العز بن عبد السلام على نهج شيخه، فالقرافي رحمه الله جمع الجزئيات الأصولية في قواعد عامة خصوصا في كتابه الفروق، فكان مشروعه التجديدي قائما على تقعيد علم أصول الفقه بدون إضافة شيء ولا نقص شيء.[2]

وبالنسبة للإمام الشاطبي رحمه الله فالتجديد عنده ضمّنه لكتابه «الموافقات»، ومن أبرز معالمه نجد تجديد البناء الهيكلي لعلم أصول الفقه، وذلك من خلال تبويب وفهرسة مباحث علم أصول الفقه، هذا بالإضافة إلى جعل مقاصد الشريعة كأحد الأنساق التي ينبغي مراعاتها في الخطاب الشارع الموجه للمكلفين، ثم أكد الشاطبي رحمه الله إلى ضرورة صياغة مقدمات منهجية عملية تصلح لكل علوم الشريعة الإسلامية، تجعل علم أصول الفقه منبع هذه المقدمات والمداخل الأساسية.[3]

وعندما نرجع إلى التراث الذي خلفه شيخ الإسلام ابن تيمية، خصوصا الأصولي منه الموجود في ثنايا كتبه المتفرقة، وقد أشار إلى مسألة التجديد الأصولي بالمعنى لا المبنى، وشدد على أن علم أصول الفقه ينبغي أن ينهل من أصول الكتاب والسنة باعتبارهما المرتكزات الثابتة التي لا زيغ فيها.[4]

يقول صاحب كتاب التجديد والمجددون: «أن يكون جوهر التجديد هو العودة إلى الجذور والرجوع بتلك العلوم إلى المنابع الأولى التي كان عليها السلف، فإن هذه هي روح التجديد الديني الحقة التي لا تقوم نهضة دينية إلا عليها، وأما صياغة خطط وضعية قائمة على رؤى ذاتية معزولة عن

(1) انظر: محمد عبد الكريم، عبد السلام، التجديد والمجددون في أصول الفقه، ص: 209.

(2) الريسوني، أحمد (منسقا)، تجديد أصول الفقه، كتاب جماعي، ص: 53.

(3) م ن، ص: 54، 55.

(4) التجديد والمجددون، م س، ص: 237، 238.



الجذور الأصلية لهذا الدين فهذه ليست تجديدا وإنما هي عبث وتبديد كما رأيناه في تلكم الأطروحات الجائرة.»[1].

المطلب الثاني: التجديد الأصولي عند الشيخ حسن الترابي في ميزان النقد العلمي

تعرضت نظرية الترابي التجديدية لنقد كبير من طرف المتخصصين، فألفت كتب ومقالات علمية ترد على الدعوة التجديدية للدكتور حسن الترابي، فكانت وافرة غنية تعتمد المقاربة النقدية أساسا ومنهجا.[2]

أولا: عمومية المنهج العلمي عندي الترابي رحمه الله

فأول شيء يلاحظ على الترابي استعماله المنهج العمومي القائم على عدم التدقيق والتحقيق، والنقاش بشكل عام والانطلاق من منطلقات فضفاضة غير منضبطة لسياقات الظرفية، وهذا ما ينطبق على علم أصول الفقه، يقول الشيخ الأمين محمد أحمد: «وأذكر أني قرأت كتاب الإيمان، وعددا من الرسائل للدكتور حسن الترابي ومنها: تجديد أصول الفقه الإسلامي، تجديد الفكر الإسلامي، حوار بين الدين والفن، المرأة بين تعاليم الدين وتقاليد المجتمع، فلم أخرج بنتيجة.»[3].

و«منهجية الدكتور حسن الترابي في التعامل مع المباحث الأصولية، ليست من باب التجديد، إذ لا تجديد في القطعيات، وما استقر عليه الإجماع، ولذلك لم يوافقه جل علماء عصرنا خصوصا الذين اشتغلوا في التراث الأصولي والفقهي تدريسا وتأليفا.»[4].

يقول الشيخ القرضاوي: «إن التجديد الحق هو تنمية الفقه الإسلامي من داخله وبأساليبه هو، مع الاحتفاظ بخصائصه الأصيلة، وبطابعه المميز.»[5]. والترابي أدواته خارجية مستوردة، أو عديمة

(1) نفسه.

(2) مجدي، عز الدين حسن، نقد الوافد الغربي: قراءة في كتابات المفكر السوداني حسن ترابي، مجلة الاستغراب، العدد 10، سنة 2018.

(3) الأمين، الحاج محمد أحمد، مناقشة هادئة لبعض أفكار الدكتور حسن الترابي، ص: 34

(4) الفتحي، حمزة بن فايع، صفحة الشيخ، موقع صيد الفوائد: (تاريخ الزيارة: 27-03 -2020)

http//:www.saaid.net/Doat/hamza/index.htm

(5) القرضاوي، يوسف، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، ص28.



المحتوى.[1] إن مقدماته العلمية ليست معتبرة بل فاسدة، فنظريته التجديدية قائمة على تقديم العقل على النقل، وتغليب العصرنة، وادعاء عدم اكتمال الشريعة، واحتياج العصر لفقه جديد، على مسالك العَلمانيين والعصرانيين[2]. خضوعه للضغط الواقعي، ومحاولاته التكيف مع الرغبة الغربية في تليين الإسلام، لاسيما إذا استحضرت تخرجه من (جامعة السربون) الفرنسية، ولا يُشاد بكثير من خريجيها، وكيف جُعل منهم مشوهين للثقافة الإسلامية... مجافاته للمنهج الشرعي الأصولي في التجديد، وجرأته على الإجماعات الصحيحات، والقطعيات المتواترة، وصريح البراهين، وأن التجديد إذا صح استعماله فيقتصر بالفروع والنوازل وما شاكلها، وبالقواعد المعروفة..!

ولكنه لا يعير ذلك اهتماما، ويطالب بأصول فقه جديدة، فيقول مثلا في كتابه: «تجديد أصول الفقه»: «...لم يعد مناسبا للوفاء بحاجتنا المعاصرة حق الوفاء، لأنه مطبوع بأثر الظروف التاريخية...»، وهي دعوى تاريخية النص الشرعي، والتي طالما طنطن بها العلمانيون، وسحبها الدكتور الترابي على أصول الاستدلال وما شابهها[3]..!.!

إن مفهوم التجديد الأصولي الذي تبناه الشيخ حسن الترابي رحمه الله قاصر، نظرا لعدة مبررات علمية ومصوغات منطقية نذكر منها ما يلي:

- ضعف التكوين الأصولي عند التر ابي:

عدم تكوينه العلمي الجيد في علم أصول الفقه، فالصناعة الأصولية تتطلب التعمق المعرفي والإتقان العلمي للمباحث الأصولية حتى يصل الإنسان إلى الملكة الأصولية وتصبح اليات الاشتغال عنده، ويفهم كنه الدلالات الأصولية، والخطاب الشرعي والوضعي، وبتعبير أخر حتى يصل إلى درجة جواز الاجتهاد في المباحث الأصولية وفقهها وفق ضوابط علمية في سياق المعرفة الشرعية، فالترابي رحمه الله دعة إلى ضرورة الاجتهاد في نظرية النص، والمقصود به في عرف الأصوليين والفقهاء هو القران المجيد والسنة النبوية. [4]

(1) الفتحي، حمزة بن فايع، صفحة الشيخ، موقع صيد الفوائد:

http//:www.saaid.net/Doat/hamza/index.htm

(2) نفسه.

(3) نفسه.

(4) نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، م س، ص: 87.



فالترابي رحمه الله دعا إلى ضرورة تجديد المنهج الأصولي في فهم النص الشرعي، لان المناهج التي تركها العلماء السابقون لم تعد قادرة على استيعاب قضايا العصر، وبالتالي لابد من تجديد النظر في النص حتى يكون الخطاب الشرعي منسجما مع قضايا العصر.

غير أن الترابي رحمه الله لم ينتبه لمسألة أن النصوص الشرعية التي تتعلق بأفعال المكلفين وتدل على أحكامها الشرعية، جاءت بصيغ العموم والشمول والكلية. وقد اهتدى الفقهاء إلى الكثير من هذه النصوص، كما توصلوا إلى طريق دراسة الاستنباط، وفقه النصوص وتفسيرها، وفق منهج دقيق وأسلوب متين، بعيد عن الرأي المحض والفكر التجميدي.[1]

- عدم فهم دلالات المباحث الأصولية:

فالترابي رحمه الله قال بضرورة فتح باب الاجتهاد أمام الجميع في إطار الفقه الشعبي الذي يكفل للجميع المشاركة في صياغة منظومة الأحكام الشرعية العملية، لان لا أحد وصي على الشريعة و أحكام الشارع [2]، غير أن الترابي رحمه الله أغفل مسألة مهمة جعلته يسقط في الخطأ، وهي أن الاجتهاد الأصولي له ضوابط وصفات ولا يمكن لأي أحد أن يجتهد إلا إذا اتصف بهذه الضوابط العلمية الصارمة، فإن الأمر جد لا يستحق الهزل، ففهم أحكام الشارع ليس بالأمر اليسير بل يتطلب جهد كبيرا. [3]

- الاعتماد على الجزء بدل الكل في مفهوم الإجماع:

وقد تطرق الترابي إلى مسألة الإجماع وقال بأن مفهوم الإجماع عند علماء الأصول ينبغي أن يعاد فيه النظر، فهو يرى أن الإجماع عند الأصوليين يشمل عينة من المسلمين فقط ويقصي الغالبية العظمى، بل وناقش الدليل الشرعي الذي يستند عليه الأصوليون في شرعية الإجماع. [4]

إن الترابي هنا لم ينظر إلى قضية الإجماع من منظورها الشمولي الذي يستوجب الوقوف على جميع المراتب التي تطرق إليها الفقهاء في مسألة الإجماع، مما جعله يحكم على هذا الدليل بأنه غير

(1) نفسه.

(2) انظر القضية المتعلقة بالفقه الشعبي في هذا البحث.

(3) الضويحي، أحمد بن عبد الله، ضوابط الاجتهاد في النوازل الفقهية المعاصرة، موقع الألوكة / المجلس العلمي:

https//:majles.alukah.net/t172589(2020- 02-13 :(تاريخ الزيارة /

(4) تجديد الفكر الإسلامي، م س، ص: 13.



صالح لكونه لا يعتمد على الجميع بل الكل معتمدا في مقاربته التصورية على نسقية ابن حزم في كتابه مراتب الإجماع، رغم أن العلماء أجمعوا على أن الإجماع أحد الأدلة التي يستنبط منها الحكم الشرعي فيأتي في المرتبة الثالثة بعد الكتاب و السنة النبوية، على أن حجيته ثابتة في القران والسنة النبوية، علما أن الإجماع لا ينشأ حكما جديدا بقدر ما يكون الحكم الذي ينبع منه يستمد قوته ومرجعيته من الكتاب و السنة النبوية.

- دعوى التوسع في القياس والاستصحاب:

اعتبر الاستاذ الدكتور حسن الترابي رحمه الله القياس باعتباره أحد الركائز الأساسية لعلم الأصول في مبحث الأدلة ناقص ويحتاج إلى تجديد وتطوير وإعادة نظر حتى يستوعب النوازل المعاصرة، والقياس هو أخصب وأوسع مصدر يرجع إليه الفقيه في المصادر العقلية، بل أن عملية التقعيد هي بذاتها عملية قياسية ما دامت قائمة في أساسها على الجمع بين المتشابه والمتناظر من الفروع والمسائل الفقهية، ومن ثم كان الفقهاء يرادفون أحيانا بين التقعيد والقياس، ويؤكد ذلك أنهم كانوا يسمون القواعد الفقهية بالأشباه والنظائر.[1]

لقد ترك لنا علمائنا تراث علميا ضخما في القياس فناقشوا جميع جزئياته وتطرقوا إلى العلميات التي تنظمه وفق تقعيد علمي يتسم بالتجريد والعمومية صالح لكل النوازل، ولعل الترابي رحمه الله لم يطلع على هذا التراث القياسي الكبير مما جعله يطالب بتغيير جذري لعلمية القياس وتوسيعه حتى يخرج عن مفهومه الأصولي.

وبالرجوع إلى الاستصحاب نجد الشيخ الترابي «قد خانه التعبير العلمي ولم يوفق في مناقشة هذا الدليل العقلي الصعب على المتخصصين فما بالك بغير المتخصص، فالاستصحاب كما عرفه أبو إسحاق الشيرزي هو الرجوع إلى براءة الذمة في الأصل، وذلك طريق يفزع إليه المجتهد عند عدم أدلة الشرع، ولا ينتقل عنها إلا بدليل شرعي ينقله عنه، فإن وجد دليلا من أدلة الشرع، انتقل عنه سواء كان ذلك دليلا نطقا أو مفهوما أو نصا أو ظاهرا، لأن هذه الحال إنما استصحبها لعدم دليل شرعي.»[2].

وعندما نتأمل مفهوم الاستصحاب عند الدكتور حسن الترابي نجد فيه خلطا كبيرا، وغموضا

(1) نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، م س، ص: 113.

(2) م ن، ص: 469.



كثيرا ومغالطات قائمة على عدم فهم دليل الاستصحاب من أصله، وبالتالي كانت النتيجة حتمية وهي مفهوم خاطئ لتجديد الاستصحاب.

ونختم هذا البحث بموقف العلامة أبو الطيب مولود السريري حفظه الله من دعاة التجديد الأصولي الانحرافي.

المطلب الثالث: موقف الشيخ مولود السريري من دعاة التجديد الأصولي الانحرافي

ناقش الشيخ مولود السريري حفظه الله موضوع تجديد أصول الفقه في عدة مواطن، فقد ألف كتاب مهم يبحث في موضوع التجديد في علم اصول الفقه ويطالب بان لا نكون مقلدين للأجيال السابقة من الفقهاء دون التفكر والتبصر فيما كتبوا وأبدعوا ويدعوا إلى التجديد في هذا العلم بعد إعمال العقل فيما ترك لنا السلف الصالح من أراء بحيث يترك له في الحرية اقتراح وطرح مسائل جديدة تنطلق من الأسس القديمة والمتينة لتبدع شيئا جديدا يناسب روح العصر وما يثار فيه من مسائل.[1]

والشيخ مولود السريري حفظه الله يؤكد على أن التجديد الأصولي المقصود به هو إحياء الماضي وبعثه وتطويره بدون زيادة ولا نقصان، نظرا لان الموضوع هو كلام الله وأحكام الشارع، وبالتالي لا يحق للشخص أن يقول إنه يريد التجديد وهو يعني به التغيير والتبديل، وهذا لا يصلح البتة، لأنه ينقص من كمال الشريعة وتمام الملة.

فعلم أصول الفقه لا علاقة له بالواقع حتى يقول لنا الذي يدعي التجديد أن علم أصول الفقه لا ينسجم مع متطلبات العصر، فالذي له علاقة بالواقع هو علم الفقه.[2]

فالتجديد الذي يريد إزالة ماهية أصول الفقه، لا يعتبر تجديدا بل هو لعب بالألفاظ والمفاهيم[3]،

(1) الموقع الرسمي للشيخ مولود السريري: (تاريخ الزيارة: 11-01-2020)

https//:www.assariry.com/

(2) الموقع الرسمي للشيخ مولود السريري، محاضرة بعنوان: علم أصول الفقه، المدرسة العليا للأساتذة، فاس، يوم الجمعة 29 صفر 1437 هجرية، الموافق 11 دجنبر 2015.

(3) مداخلة الشيخ مولود السريري في الندوة التي نظمتها مؤسسة مؤمنون بلا حدود تحت عنوان: علم أصول الفقه وسؤال التجديد، بتاريخ: 11 نونبر 2013.



وهنا كلام الشيخ مولود السريري عام يطبق على كل شخص يدعو إلى مفهوم التجديد الغير الصحيح لعلم أصول الفقه كالدكتور حسن الترابي رحمه الله.

فالتجديد عند مولود السريري حفظه الله هو إعادة الجدة والقوة إلى هذا العلم الجليل، كما كان في عهده السابق عند المتقدمين، باعتباره نظام عقلي ومنهج فكري، والتجديد لا يكون بالتنظير عن طريق البحوث والدراسات فقط، بل عن طريق إحياء هذا العلم في النفوس من خلال تكوين طلبة قادرين على محاكاة منهج المتقدمين ومفتي قادر على الإفتاء واستنباط الأحكام الشرعية استنباطا سليما بعيدا عن التشدد والغلو والتساهل.[1]

إن مفهوم التجديد الأصولي عند الشيخ أبو الطيب مولود السريري هو نفسه الذي قال به الدكتور مصطفى بن حمزة حفظه الله وكذلك العلامة الدكتور فريد الأنصاري رحمه الله، وبالتالي نستنتج أن المدرسة المغربية المعاصرة دعت إلى تجديد منضبط وعلمي ووسطي لعلم أصول الفقه قائم على الجمع بين التنظير والتطبيق والجدة والواقعية فالحمد لله برب العالمين.

خاتمة:

انطلاقا مما سبق، يتضح لنا الاضطراب الذي وقع فيه الدكتور حسن الترابي في نظريته التجديدية سواء على مستوى الشكل أو المضمون أو الاستدلال، فالترابي رحمه الله وقع في مشكل جعله يقع في الأخطاء العلمية من حيث لا يدري، فهو اعتقد أن أصول الفقه له ارتباط بالواقع المعاصر شأنه في ذلك شأن الفقه الإسلامي، وهذا ما لاحظته في نصوصه الصريحة والتي لا تحتمل التأويل، واعتقاده هذا غير صائب لأن علم أصول الفقه لا علاقة له بالواقع إنما هو علم تجريدي غرضه هو ضبط الاستدلال وفق منهجية علمية محكمة ونسق متسق.

لائحة المصادر والمراجع:

أولا: الكتب

1 - القرآن الكريم برواية ورش عن نافع من طريق الأزرق.

(1) نفسه.



2 - ابن محمد بن عبد الكريم، عبد السلام، التجديد والمجددون في أصول الفقه، المكتبة الإسلامية، القاهرة، الطبعة الثالثة، 2007.

3 - الرفاعي، عبد الجبار (حوار و تقديم)، مقاصد الشريعة، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان/ دار الفكر، دمشق، سوريا.

4 - الميلاد، زكي، تجديد أصول الفقه - دراسة تحليلية نقدية لمحاولات المعاصرين، المركز الثقافي العربي، مكتبة مؤمن قريش، الطبعة الأولى، 2013.

5 - الريسوني، أحمد (منسقا)، التجديد الأصولي نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه، تأليف جماعي، المعهد العالي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 2014.

6 - الترابي، حسن، تجديد الفكر الإسلامي، دار القرافي للنشر والتوزيع، المغرب، الطبعة الأولى، 1993.

7 - الترابي، حسن، قضايا التجديد نحو منهج أصولي، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، الخرطوم، الطبعة الأولى، 1990.

8 – الأمين، الحاج محمد أحمد، مناقشة هادئة لبعض أفكار الترابي، مركز الحق الإلكتروني للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى، 1995.

9 - الروكي، محمد، نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1994.

ثانيا: المصادر والمراجع الإلكترونية:

1 - شبكة مقرن الإلكترونية: (تاريخ الزيارة: 02-18 2020-)

http://www.pickyournewspaper.com/WORLD/AFRICA/Newspapers/Sudan/mugrn.net.html

2 - الصفحة الرسمية للدكتور حسن الترابي في الفايس بوك: (تاريخ الزيارة: 01-15 2020-)

https://web.facebook.com/Sh.Turabist/?_rdc=1&_rdr



3 - شبكة بي بي سي عربي البريطانية: (تاريخ الزيارة: 01-15 2020-)

https://www.bbc.com/arabic/middleeast/2016/03/160305_hassan_turabi_profile

4 - مؤمن، مختار، عشر معلومات عن الشيخ حسن الترابي، صحيفة اليوم السابع المصرية، السبت 05 مارس 2016: (تاريخ الزيارة: 02-12 2020-)

https://www.youm7.com/story/2016/3/5/10-%D9%85%D8%B9%D9%84%D9%88%D9%85%D8%A7%D8%AA-%D8%B9%D9%86-%D8%AD%D8%B3%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B1%D8%A7%D8%A8%D9%8A-%D8%AA%D8%B9%D8%B1%D9%81-%D8%B9%D9%84%D9%8A%D9%87%D8%A7/2615553

5 - الفتحي، حمزة بن فايع، صفحة الشيخ، موقع صيد الفوائد: (تاريخ الزيارة: 03-27 2020-)

http://www.saaid.net/Doat/hamza/index.htm

6 - الضويحي، أحمد بن عبد الله، ضوابط الاجتهاد في النوازل الفقهية المعاصرة، موقع الألوكة / المجلس العلمي: (تاريخ الزيارة: 02-13 2020-)

https://majles.alukah.net/t172589/

7 - الموقع الرسمي للشيخ مولود السريري: (تاريخ الزيارة: 01-11 2020-)

https://www.assariry.com/

ثالثا: المجلات العلمية:

1 - آيت أمجوض، عبد الحليم، جديد دعاة تجديد أصول الفقه في ميزان المنهج الأصولي، الدكتور حسن الترابي نموذجا، مجلة الواضحة، دار الحديث الحسنية للدراسات الإسلامية العليا، الرباط، العدد 7.

2 - الطاهري، محمد، اتجاهات نظرية تجديدية لعلم أصول الفقه، جريدة المحجة، عدد 481، 2017.

3 - مجدي، عز الدين حسن، نقد الوافد الغربي: قراءة في كتابات المفكر السوداني حسن ترابي، مجلة الاستغراب، العدد 10، سنة 2018.





أطروحات ورسائل

Theses



تقرير حول أطروحة بعنوان:
«إدارة العمل الاجتماعي في الحضارة الإسلامية»

الباحث نور الدين برحو - المغرب





نوقِشَت صَباحَ يوم الثلاثاء 27 شوال 1442 الموافق لـ 08 يونيو 2021، برحابِ كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة محمد الأول بوجدة، أطروحة جامعية لنيل شهادة الدكتوراه، في الآداب والعلوم الإنسانية، تكوين الدكتوراه: العمل الاجتماعي في الإسلام وتطبيقاته المعاصرة، شعبة الدراسات الإسلامية. أعدَّها الطالبُ الباحث: نورالدين برحو، في موضوع: «إدارة العمل الاجتماعي في الحضارة الإسلامية» بإشراف: الأستاذ الدكتور بنيونس الوالي رحمه الله، والأستاذ الدكتور لخضر زحوط مشرفا ثانيا.



وقد تكونت لجنة المناقشة من السادة الأساتذة:

- الدكتور عبد القادر بطار أستاذ التعليم العالي بكلية الآداب والعلوم الإنسانية - وجدة- رئيسا.

- الدكتور محمد بنيعيش أستاذ التعليم العالي بكلية الآداب والعلوم الإنسانية - وجدة- عضوا.

- الدكتور عبد المغيث جلاني أستاذ التعليم العالي بكلية الآداب والعلوم الإنسانية - القنيطرة- عضوا.

- الدكتور مصطفى صادقي أستاذ مؤهل بالمركز الجهوي لمهن التربية والتكوين - جهة الشرق- عضوا.

- الدكتور عبد الحفيظ العبدلاوي أستاذ مؤهل بالكلية متعددة التخصصات - الناظور- عضوا.

- الدكتور لخضر زحوط أستاذ التعليم العالي بكلية الآداب والعلوم الإنسانية - وجدة- مشرفا ثانيا.

وقررت اللجنة بعد المداولة قبول الأطروحة ومنح الطالب الباحث: نورالدين برحو، درجة الدكتوراه في الفقه الإسلامي، بميزة مشرف جدا.

وهذا ملخص تقرير الأطروحة:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد، صاحب جوامع الكلم، وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فأشكر الله - سبحانه وتعالى - أن أنعم علينا بالإسلام، وهدانا لطلب العلم الشرعي، وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، فله الحمد والشكر أولًا وآخرًا.

أهداف الدراسة:

إن البحث الموسوم «إدارة العمل الاجتماعي في الحضارة الإسلامية» هو دراسةٌ تروم تحقيق غايات أذكر منها ما يلي:



أولا: إبراز أن في الإسلام نظاما إداريا متكامل الأركان يمكن أن تعتمد عليه المؤسسات الاجتماعية لأداء رسالتها.

ثانيا: بيان أن الإسلام قد عرف إدارة المؤسسات الاجتماعية في وقت مبكر زمن الرسول صلى الله عليه وسلم، عندما قال لعمر بن الخطاب رضي الله عنه: (لا جناح على من وليها أن يأكل منها بالمعروف غير متمول)

ثالثا: معرفة الصعوبات التي تواجه إدارة العمل الاجتماعي في الحضارة الإسلامية.

رابعا: التعرف على السبل والوسائل الكفيلة لتفعيل إدارة العمل الاجتماعي، والتي تجعلها قادرة على مجابهة التحديات التي تواجهها قصد الوصول إلى الهدف المنشود، وتجويد العمل الاجتماعي.

خامسا: إثراء المعرفة العلمية وفتح النقاش حول هذا الموضوع.

سادسا: خدمة الدعوة الإسلامية، فمن خلال مزاولة العمل الاجتماعي نصل إلى قلوب الفقراء والمحتاجين.

إشكالية الأطروحة:

ترتكز على التساؤلات التالية:

1. ما مفهوم وأهمية إدارة العمل الاجتماعي في الإسلام؟

2. ما هي مصادر إدارة العمل الاجتماعي في الإسلام؟

3. هل هناك علاقة بين العمل الاجتماعي والعمل الإداري؟

4. ما هي الخصائص والمبادئ التي ترتكز عليها إدارة العمل الاجتماعي لأداء رسالتها الإنسانية؟

5. ما هي الصعوبات والعوائق التي تواجه إدارة العمل الاجتماعي؟

6. ما هي السبل الكفيلة لتفعيل إدارة العمل الاجتماعي في الإسلام حتى تتمكن من الوصول إلى الهدف المنشود؟

7. كيف كان يتم تدبير المؤسسات الاجتماعية في الحضارة الإسلامية؟

8. ما هي أنواع المؤسسات الاجتماعية التي عرفتها الحضارة الإسلامية؟



9. ما هي مصادر تمويل المؤسسات الاجتماعية في الإسلام؟

الدراسات السابقة:

بعد التصفح لقوائم الكتب والبحوث والرسائل الجامعية الموجودة في المكتبات، والبحث في فهرس الرسائل العلمية المنشورة لم أقف على موضوع كهذا، فلا توجد دراسة سابقة حول الموضوع؛ ولم أر - حسب علمي واطلاعي- من تطرق إليه، بل إن موضوع إدارة العمل الاجتماعي في الحضارة الاسلامية موضوع يلحظ فيه شح الرسائل العلمية حوله. ولعل هذا ما تروم هذه الدراسة الإسهام في إنجازه، بعون الله وتوفيقه.

منهج البحث:

اقتضت الدراسة تناول الموضوع حسب المناهج التالية:

1. المنهج الاستقرائي وذلك باستقراء وجمع المواد ذات الصلة بإدارة العمل الاجتماعي، أقوال الباحثين في علم الإدارة – أقوال الفقهاء (المذاهب الأربعة) والنصوص القانونية.

2. المنهج التحليلي: بتحليل الأقوال والآراء الواردة في مجال إدارة العمل الاجتماعي.

3. المنهج المقارن وذلك بعقد مقارنة بين الآراء الفقهية الواردة في المذاهب الأربعة بخصوص الإدارة، وفي بعض الأحيان المقارنة تكون بالنصوص القانونية.

4. المنهج التاريخي بذكر بعض الأحداث التي لها ارتباط بموضوع البحث.

تصميم الموضوع:

لقد قمت بتقسيم موضوع إدارة العمل الاجتماعي في الحضارة الإسلامية إلى مقدمة وبابين وخاتمة.

الباب الأول: خصصته لإدارة العمل الاجتماعي في الحضارة الإسلامية وقد اشتمل على ثلاثة فصول.

الفصل الأول: تحدثت فيه عن ماهية الإدارة وذلك بتعريفها وبيان أهميتها، وعلاقتها بالعمل الاجتماعي، مع الإشارة إلى مصادرها: القرآن الكريم والسنة النبوية والاجتهاد.



أما الفصل الثاني: خصصته للحديث عن الخصائص والمبادئ التي تسترشد بها إدارة العمل الاجتماعي في الحضارة الإسلامية لأداء رسالتها.

في حين ناقشت في الفصل الثالث: الصعوبات التي تعترض إدارة العمل الاجتماعي وتحد من نشاطها. مشيرا إلى بعض الآليات والوسائل التي من شأنها أن تمكن إدارة العمل الاجتماعي من أداء هدفها المنشود وتجويد الخدمة التي تقدمها للناس.

الباب الثاني: خصصته لنماذج عملية من إدارة العمل الاجتماعي في الحضارة الإسلامية، وبعض التجارب المعاصرة وقد انعقد في أربعة فصول.

الفصل الأول: تحدثت فيه عن إدارة مؤسسة الوقف مركزا الحديث على أحكام الناظر باعتباره صلب العملية الإدارية في هذه المؤسسة الاجتماعية.

أما الفصل الثاني: فناقشت فيه إدارة المستشفيات في الحضارة الإسلامية مشيرا إلى مفهوم إدارة المستشفيات والوظائف التي تقوم بها، بعد ذلك ذكرت أنواع المستشفيات التي عرفتها الحضارة الإسلامية، وكذا النظام الإداري والمالي الذي كانت تخضع له هذه المؤسسات.

الفصل الثالث: تطرقت فيه إلى إدارة المؤسسات التربوية في الحضارة الإسلامية من خلال تحديد مفهوم الإدارة التربوية والوظائف التي تقوم بها، مع الإشارة إلى أنواع المؤسسات التربوية التي عرفتها الحضارة الإسلامية، مركزا في بحثي على المدارس والنظام الإداري والمالي، الذي كانت تخضع له على اعتبار أن المؤسسات التربوية الأخرى كانت مفتوحة في وجه العموم وتتميز بنظام إداري بسيط.

الفصل الرابع: خصصته لدراسة بعض التجارب المعاصرة في إدارة العمل الاجتماعي، ووقع اختياري على تجربة الدكتور عبد الرحمن السميط رحمه الله، الرائدة والفريدة من نوعها في إدارة وتدبير العمل الاجتماعي بطريقة مؤسسية بعيدة كل البعد عن الفردانية والارتجالية. فركزت على دراسة آرائه الإدارية التي لطالما نادى بها وطبقها في إدارته لجمعية العون المباشر.

أما التجربة المعاصرة الثانية التي تطرقت إليها في الفصل الرابع هي تجربة الغرب في إدارة العمل الخيري التي تعد تجربة رائدة على اعتبار أن العمل الخيري في الغرب أصبح شريكا لكل من القطاع العام والخاص في التنمية وله ميزانية ضخمة تقدر بملايير الدولارات. فهذه التجربة جديرة بالدراسة خاصة من الناحية القانونية والتنظيمية.

وأخيرا ذيلت البحث بفهرس الآيات والأحاديث، والأعلام المترجم لهم، وأهم المصادر والمراجع المعتمدة في إنجاز هذا العمل.

نتائج وتوصيات الدراسة:

بعد استعراض موضوع إدارة العمل الاجتماعي في الحضارة الإسلامية، انتهيت إلى مجموعة من النتائج والتوصيات أبرزها ما يأتي:

أولا: أهم النتائج المتعلقة بإدارة العمل الاجتماعي في الحضارة الإسلامية.

1. إن الإدارة تعتبر القلب النابض للعمل الاجتماعي فهي التي ضمنت له الاستمرارية في الحضارة الإسلامية.

2. إدارة العمل الاجتماعي منوطة بتحقيق المصلحة الشرعية، وتقديم خدمة مباحة تتوافق مع شرع الله.

3. ضرورة تقيد إدارة العمل الاجتماعي في أداء مهامها بمبادئ وخصائص الإدارة العامة، من عدل ومساواة وشورى وتحقيق المصلحة الشرعية.

4. الإدارة قامت بدور رئيس ومؤثر في تطوير مؤسسات العمل الاجتماعي في الحضارة الإسلامية.

5. ازدهار المؤسسات الاجتماعية في الحضارة الإسلامية راجع بالأساس إلى الإدارة التي إليها يعزى النجاح أو الفشل.

6. إدارة العمل الاجتماعي تواجه صعوبات ومشاكل جمة تحد من نشاطها وعملها.

7. لا سبيل للتغلب على التحديات والمشاكل التي تعاني منها إدارة العمل الاجتماعي إلا بتفعيل الشفافية والرقابة واختيار أفضل الأطر الإدارية المتخصصة، قصد بلوغ الأهداف المنشودة.

8. إدارة العمل الاجتماعي تعاني من شح في الموارد المالية والسبب راجع بالأساس إلى تشديد الخناق على هذا العمل من طرف الغرب واتهامه بتمويل الإرهاب وكذا إحجام الناس عن التبرع وبذل المال في سبيل الله.

9. إن الوقف قام بدور مهم في دعم وتمويل المؤسسات الاجتماعية في الإسلام، وضمن لها الاستمرارية، (المدارس – المساجد – المستشفيات...).



10. إن اختيار الكوادر الإدارية التي تولت تسيير إدارة المؤسسات الاجتماعية، كان يتم بدقة وعناية فائقة، فأغلب المسؤولين والمشرفين الذين عينوا لإدارة تلك المؤسسات كانوا من العلماء والقضاة المعروفين باستقامتهم وعلمهم الغزير.

11. اعتماد العمل المؤسسي المنظم والمهيكل، في العمل الاجتماعي بدل الفردانية والارتجالية.

12. ضرورة تدخل الدول الإسلامية لحماية العمل الاجتماعي والاعتراف به كشريك مساهم في التنمية.

13. تشجيع الناس على التبرع وبذل المال في سبيل الله اقتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة الكرام.

14. العمل الاجتماعي في الإسلام يكون خالصا لوجه الله، في حين أن الغرب يستغل العمل الخيري لإخضاع الشعوب الفقيرة سياسيا، ودينيا، واجتماعيا، وهذا هو الوجه القبيح للعمل الخيري في الغرب.

ثانيا: أهم التوصيات المتعلقة بإدارة العمل الاجتماعي في الحضارة الإسلامية.

1. إجراء دراسة معمقة حول إدارة العمل الاجتماعي في الحضارة الإسلامية.

2. إجراء دراسة مقارنة بين إدارة العمل الاجتماعي في الحضارة الإسلامية وفي الغرب.

3. إنشاء مراكز ومعاهد تهتم بتكوين أطر إدارية متخصصة في العمل الاجتماعي.

4. ضرورة توفير المتطلبات المادية والبشرية لإدارة العمل الاجتماعي حتى تتمكن من أداء وظيفتها على أكمل وجه.

5. عقد ندوات وورشات عمل ومحاضرات ودورات تكوينية لفائدة مديري المنظمات غير الربحية.

6. تبادل الخبراء والتجارب بين الأقطار الإسلامية فيما يخص إدارة المؤسسات الاجتماعية.

7. الاهتمام بحسن اختيار المديرين والكوادر الإدارية وفق معايير دقيقة تضمن إدارة جيدة وفعالة للمؤسسات الاجتماعية.

8. عقد شراكات بين مؤسسات العمل الاجتماعي والقطاع العام والقطاع الخاص من أجل تبادل الخبرات.



9. إحداث مراكز تضم في عضويتها علماء وخبراء في المجال الإداري قصد تطوير العمل الاجتماعي والرقي به.

10. تفعيل الرقابة الإدارية في مجال العمل الاجتماعي.

11. إحداث لجان متخصصة تكون مهمتها تتبع المشاريع المتعثرة واقتراح الحلول المناسبة لتجاوز هذا التعثر.

12. ضرورة استثمار الأموال المتبرع بها وفق الصيغ الشرعية الموافقة لكتاب الله وسنة رسوله الله صلى الله عليه وسلم لتوفير سيولة مالية كافية.

13. تشجيع الدراسات الإدارية في ميدان العمل الاجتماعي في الإسلام، وإحداث جائزة لهذا الغرض تشجيعا للباحثين.

14. إقرار نظام شفاف وعادل للحوافز تشجيعا للموظفين.

هذا وأرجو من الله العلي القدير أن أكون قد وفقت في تناول هذا الموضوع، وحققت بعض ما قصدت إليه وكل ذلك بعون الله وقوته وهو الهادي إلى سبيل الرشاد.

وفي الختام،

أجدّد شكري للسادة أعضاء اللجنة العلمية الموقرة لتقبلهم مناقشة هذه الأطروحة، وأرحب بملاحظاتهم وتوجيهاتهم وتصويباتهم التي لاشكَّ ستُغني هذا العمل. والشكر موصول لضيوفي الأعزاء وللحضور الكِرام...





قراءات في كتب

Book Reviews



تقديم لكتاب:
«القواعد الأساس لعلم مقاصد الشريعة» للدكتور أحمد الريسوني

إنجاز د. عثمان كضوار

باحث في علم المقاصد - المغرب

السياق التاريخي للكتاب:

يعد كتاب «القواعد الأساس لعلم مقاصد الشريعة» للدكتور أحمد عبد السلام الريسوني (مواليد 1953م)، الصادر عن مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، الطبعة الأولى، 2014م، عدد الصفحات 100، من الكتب الماتعة في علم مقاصد الشريعة، حيث قدم الكاتب من خلاله إضافة نوعية لعلم المقاصد من جهة الدفاع عن استقلاليته، حيث أضحى له قواعد ثابتة تميزه عن غيره من العلوم الشرعية (التعليل، الاستصحاب، اعتبار المآل).

وقد حرض فضيلة العلامة أحمد الريسوني من خلال هذا الكتاب بأن يكون وفيا لمعلمه وشيخه الشاطبي من حيث الاشتغال على ما أسسه هذا الأخير ابتداء، وإن خالفه في ما يراه الريسوني ملزما من الناحية العلمية وهي خصلة أضفت تكاملا معرفيا بين الرجلين.

فجاء الكتاب على هذا النحو يتمم ما بدأه الأولون من أهل التخصص في مجال مقاصد الشريعة، حيث دعوة الريسوني إلى تقصيد العوم الشرعية بناء على وضع قواعد لهذا العلم الجليل الذي يهيمن من الناحية التطبيقية في تفعيل الشريعة الإسلامية لتبقى صالحة لكل زمان ومكان.

استهل فضيلة الدكتور سيدي أحمد الريسوني كتابه بمقدمة مقتبسة الأصول من مشاركة علمية لفضيلته خلال دورة علمية تحت عنوان «مقاصد الشريعة بين التهيب والتسيب»[1]. والتي كشف من خلالها عن الولادة الكامنة لعلم مقاصد الشريعة المؤرخة على يد الإمام الشاطبي من خلال كتابه

(1). جرت أطوار الندوة برحاب كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، نهاية شهر ماي 2014م.



الماتع «الموافقات» بيد أن الرجل أفلح في إخراج هذا العلم إلى الوجود بعدما ورد ضمنيا مشتتا في بعض كتب علم الأصول فأفرد له «قسما مستقلا مخصصا لعلم المقاصد «نال النصيب الأكبر من حيث قضاياه ومباحثه ضمن كتاب «الموافقات»، ليتقدم العلم خطوات على يد الإمام الطاهر ابن عاشور ويقضي بتسميته رسميا «علم مقاصد الشريعة» ونسميه علم مقاصد الشريعة «[1].

فبعد الولادة الكامنة لهذا العلم تلتها اليوم ولادة كاملة استوفت شروط الكمال بفضل الاهتمام الكبير بهذا العلم الذي ألفت فيه الكتب فأفسحت المجال لقضايا وآفاق رحبة عديدة لمقاصد الشريعة، فبات هذا العلم ينافس باقي العلوم الشرعية داخل المدرجات العلمية بالجامعات والكليات الإسلامية يدرس كمادة علمية مستقلة، فتأسست معاهد ومراكز باسم هذا العلم تحتوي القضايا المقاصدية، بل صار لهذا العلم الجليل قواعد تدرس «تخص طرق الكشف عن مقاصد الشريعة، ومعلوم أن ظهور قواعد خاصة بأي علم من العلوم هو أقوى تجل لنضجه واستقلاله»[2].

صار علم المقاصد على هذا النحو واقعا معيشا يفرض نفسه في جل القضايا يهرع إليه، بل بات علما يسعف الفقيه والمجتهد والأصولي كما يسعف المربي والداعية والمقتصد والسياسي، كل حسب المجال الذي يشتغل عليه، فصارت الدراسات المقاصدية من «المتطلبات الضرورية»[3] بعدما كانت عند المتقدمين «تعتبر ضربا من الحاجيات والتحسينيات العلمية»[4].

أما علاقة مقاصد الشريعة بعلم أصول الفقه فيرى فضيلته بأنها علاقة تفاعلية يخدم كل علم الآخر بوجه من الوجوه، وإن كانت جذور علم المقاصد مبثوثة من علم أصول الفقه، فتلك طبيعة العلوم «ذرية بعضها من بعض» على حد تعبير الشيخ الريسوني، بل كثير من القواعد الأصولية كما يرى ابن عاشور وضعت مقدمات أولية لمقاصد الشريعة.

ويرى فضيلته أن الأصل في المسألة يعزى إلى كون هذا العلم الجليل - علم المقاصد - لا ينفك

(1). ابن عاشور، الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق محمد الطاهر الميساوي، الطبعة الأولى، المركز المغاربي للبحوث والترجمة، 1425هـ/2004م، ص127.

(2). الريسوني، أحمد عبد السلام، القواعد الأساس لعلم مقاصد الشريعة، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، الطبعة الأولى، 2014م، ص 5.

(3). المرجع نفسه، ص 6.

(4). نفسه، ص6.



أن يكون علما مبتكرا غير مسبوق ظهر مع العز بن عبد السلام ومن بعده، أو مستمد مباشرة من الكتاب أو السنة، لا سيما وأن له مجالات ووظائف وقواعد مختلفة عن أصول الفقه أو غيره.

بعد هذه التوطئة شرع الشيخ الريسوني في إبراز ثلاث قواعد ميزت علم المقاصد، قاعدة التعليل، قاعدة الاستصلاح، قاعدة المآلات، وحيث إن ماسلف ذكره من القواعد قد عولجت ونوقشت قديما إلا أن تقليب النظر كما يرى فضيلته يجعل هذه الأخيرة تجتاح علم المقاصد فيؤسس عليها.

القاعدة الأولى: قاعدة التعليل

يعتبر الدكتور الريسوني أن قاعدة التعليل «الأساس الأول لمشروعية القول بالمقاصد والخوض فيها جملة وتفصيلا «[1]، مستشهدا في ذلك بأقوال المعتبرين بالتعليل نافيا أقوال المعترضين النافين له.

فالشاطبي أول المدافعين عن هذه القاعدة، حيث اعتبر كلامه عن التعليل أول حديث استهل به كتابه «الموافقات» قائلا: «ولنقدم قبل الشروع في المطلوب مقدمة كلامية مسلمة في هذه المواضع، وهي أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا، وهي دعوى لابد من إقامة البرهان عليها صحة أو فسادا»[2].

ينفي الريسوني بأن تحشر قضية التعليل في المسائل الكلامية فمجالها أصولي وإن كان منبعها عقديا.

قسم فضيلته الحديث عن قاعدة التعليل إلى ثلاثة مباحث أذكرها مفصلة على النحو التالي:

المبحث الأول: التعليل وأدلته.

بين من خلال هذا المبحث معنى العلة كما يراها المقاصديون المتقدمون بكونها «الكشف عن العلل وبيان أحكامها»، وهو معنى يختلف عن مراد الأصوليين والفقهاء للعلة التي تعتبر عندهم

(1). المرجع نفسه، ص7.

(2). الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، 2008م، ج2، ص 6.



«العلامة الصورية الظاهرة المنضبطة التي هي مظنة الحكم القياسي الجزئي، وإنما المراد التعليل المصلحي المقاصدي»[1].

فتأسيس علم المقاصد على هذه القاعدة ينطلق بكونه علما فكريا تعليليا، لذلك لزم البدء بالتعليل تمهيدا لتؤسس عليه في جميع القضايا التي سيشتغل عليها هذا العلم فيما بعد، وهو مبدأ اعتمده الصحابة كما صرح بذلك الفخر الرازي: «كانوا يراعون المصالح لعلمهم بأن المقصد من الشرائع رعاية المصالح»[2]، وقد استشهد فضيلته بما توصل إليه الدكتور الشيخ محمد مصطفى شلبي من خلال كتابه: «تعليل الأحكام» الذي استفرغ الجهد بدراسة مسالك الأصوليين ارتباطا بهذه المسألة فخلص إلى أنها طريق شاق السائر فيها ينتهي به الأمر إلى غير مفيد، فصرف النظر عن ذلك قائلا: «فانتقلت إلى كتب الشريعة الأولى..فألفيت طريقة أخرى غير ما نراه في كتب الأصول، رأيت الأحكام تدور حول المصالح، ومناط الحكم والإفتاء هو ما يترتب على الأمر من صلاح أو إفساد»[3].

بات اليوم هذا العلم قائما بذاته كما يرى فضيلته لا يحتاج إلى من يدافع عنه استقلالا من خلال ما رصد بحثا وإثباتا وتطبيقا تحت لواء الإجماع العملي التطبيقي «أشرف عليه الفقهاء في كل عصر ومصر، بحيث صار مسألة التعليل ممارسة مستمرة دؤوبة « ينتجون فقههم على أساسها، ويوجهون الأحكام الشرعية وفق مقتضياتها»[4].

استدل فضيلته على ما يثبت التعليل بجملة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والتي اعتمدها ابتداء الإمام الشاطبي عن طريق الاستقراء، من ذلك قوله تعالى: { رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ}[5]، وقوله تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ}[6]، وكذلك من خلال قوله تعالى: {وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ

(1). القواعد الأساس، م س، ص 11.

(2). الرازي، المحصول من علم الأصول، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1997م، ج6، ص 165.

(3). شلبي، محمد مصطفى، تعليل الأحكام - عرض وتحليل لطريقة التعليل وأحكامها وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد -، ص 6.

(4). الريسوني، أحمد عبد السلام، الجمع والتصنيف لمقاصد الشرع الحنيف، مقدمة لبحث غير منشور، مجمع الفقه الإسلامي، 1419هـ/1998م.

(5). سورة النساء، الآية 165.

(6). سورة الأنبياء، الآية 107.



أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا}[1].... بالإضافة إلى الآيات المثبتة لتعاليل الأحكام (الصلاة، الجهاد، القصاص، التوحيد..) فهي كثيرة في آي القرآن الكريم، وكذلك ما يعلل بعثة الرسل (الاستقامة، التحرر من الأهواء، العدل بين الناس، خدمة العباد).

المبحث الثاني: أحكام الشرعية بين التعبد والتعليل

يشير فضيلته إلى أن العلماء ارتباطا بالعنوان أعلاه قسمان، قسم ينفي التعليل ويرى العبادات وكثير من المعاملات تعبدية لا تعليل يعتريها، وآخرون ينطلقون في أن الأحكام جميعها معللة إلا ما استثني منها، لأجل ذلك رصد فضيلته عنوانا عريضا «**التعليل هو الأصل وعدمه استثناء**» مشيرا في ذلك أن «عمدة الأحكام الشرعية التعبدية في الشريعة، نجد حكمها ومقاصدها الإجمالية منصوصة ومصرحا بها في الآيات والأحاديث»[2]، مستشهدا ببعض تعليلات الفقهاء المرتبطة ببعض الأحكام، كالوضوء والتطهر المعلل عند البعض بوجوب التأدب مع الله «عند مناجاته والتهيؤ للمثول بين يديه...أما تخصيص أعضاء من البدن ليشملها الوضوء لكون تلك الأعضاء هي أكثر عرضة للأوساخ الحسية من جهة، ولأنها الأكثر تسببا وتوسلا إلى اكتساب الذنوب، أي الأوساخ المعنوية»[3]، واعتمد فضيلته في ذلك على قول كل من علاء الدين الكساني[4]، وقول ابن رشد[5]، بالإضافة إلى ما تحققه الطهارة من انشراح القلب وقوته، واتساع الصدر، وفرح النفس، ونشاط الأعضاء»[6].

مضيفا فضيلته من خلال عنوان عرضي أن عدم التعليل والدعوة إلى ذلك إنما قصور بشري عن إدراك حقيقته كما بين ذلك عدد من العلماء المتقدمين، فالأصل أن جميع الأحكام لها حكمة ومصلحة، فيذكر الحكيم الترمذي بأن «عللها قائمة، علمها من علمها وجهلها من جهلها»[7]، ويقول محمد بن عبد الكبير الكتاني: «وقول أهل الفروع هذا تعبدي، إنما هو عجز منهم عن بيان الحكمة والسر»، أما الطاهر ابن عاشور فيعتبر الفقيه الذي يتوقف عن التعليل ويعتبر الحكم تعبديا إنما

(1). سورة هود، الآية 7.

(2). القواعد الأساس، م س، ص 22.

(3). المرجع نفسه، ص 22.

(4). اقتبس كلاما نفيسا من كتابه: «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع»، ج1، ص 115.

(5) كتاب: اللباب في بيان ما تضمنته أبواب الكتاب من الأركان والشروط والموانع والأسباب، ص9.

(6). ابن القيم، أعلام الموقعين، ج2، ص 90.

(7). الترمذي، الحكيم، إثبات العلل، الطبعة الأولى، 1998م، ص 67.



« يتهم نفسه بالقصور عن إدراك حكمة الشارع ويستضعف نفسه في جنب سعة الشريعة، فيسمي هذا النوع بالتعبدي»[1]، ويذكر في تفسيره التحرير والتنوير «وأن من لم تتبين لنا صفته من الأفعال المكلف بها نوقن بأن فيه صفة مناسبة لحكم الشرع فيه، فنطلبها بقدر الإمكان عسى أن ندركها لنفرع عليها ونقيس»[2].

ويذهب فضيلته من خلال عنوان فرعي «التعليل لا ينافي التعبد» بمعنى أن «القول بالتعليل المصلحي لأحكام الشريعة الإسلامية لا ينافي قصد التعبد فيها»[3]على اعتبار أن التكاليف كلها تدخل في دائرة الابتلاء التي لا يمكن أن تخلو من مقاصد وأهداف تشمل صلاح العباد وسعادتهم بعيدة عن العبث، خالية من الألغاز والطلاسم غير قابلة للفهم والتعقل، فالتعبد كما يرى الشيخ الريسوني بقدر ما هو حق لله لا يخلو من أن يحقق مصالح المكلفين لذلك يصح القول «بل هو الأصح أن يجمع الإنسان في العمل الواحد بين قصد التعبد والتقرب إلى الله، والقصد إلى غيره من المقاصد الدنيوية المشروعة»[4]. وضرب لذلك مثلا للحج الذي لا يخلو من أن يحقق منافع تجارية وسياسية وصحية علاوة كونه قربة إلى الله، وفي التفاتة غاية في الأهمية يشير فضيلته إلى ما اصطلح عليه القرافي ب «التشريك في العبادات» أو «التشريك في النية» الذي ينوي صاحبة تأدية عبادة تقربا إلى الله إلى جانب تحقيق منفعة دنيوية، كأن ينوي المرء الصوم ابتغاء وجه الله و للتداوي دفعا لمرض يرجى الشفاء منه عن طريق الصوم، وكذا الوضوء كشرط صحة الصلاة وأيضا لأجل التبرد أو التنظيف.

فتعليل الأحكام من منظور الشيخ الريسوني له أهميته و آثاره البليغة - خاصة بالنسبة للعلماء والدارسين المتفقهين- في فهم الأحكام الشرعية وتحديد مناطاتها وتوجيه مساراتها والقياس عليها، علاوة على أن التعليل كما سلف الذكر ثابت في القرآن ببعض الآيات سبق ذكرها وثابت بالسنة النبوية، كالأمر بالاستئذان لأجل غض البصر، والنهي عن الادخار لأجل الدافة، و ذكره تعليلا لنهيه عن نكاح المرأة على عمتها وخالتها.

إن غياب التعليل يوقع الفهم حتما - كما يرى فضيلته - في السطحية والقصور والزيغ عن الصراط السوي، مستشهدا بما أثبته الإمام الشاطبي «من لم يتفقه في مقاصد الشريعة فهمها على

(1). مقاصد الشريعة الإسلامية (ابن عاشور)، ص 13.

(2). ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، الطبعة الأولى، الدار التونسية للنشر، 1984م، ج2، ص 323.

(3). القواعد الأساس، م س، ص25.

(4). المرجع نفسه، ص 26.



غير وجهها»[1]. والإلمام بها إنما هو باب يسعف السالك المجتهد إلى أحكام في مال لا نص فيه من خلال إجراء العلل والالتفات إليها، لذلك يرى الشيخ الريسوني بأن «التعليل يؤدي إلى توسيع دائرة الحكم، ليشمل ما ليس داخلا في منطوق النص ومقتضاه اللفظي، ولكن يدخل فيه بمقتضى التعليل»[2].

استشهد فضيلته كذلك على مبدأ التعليل بقاعدة أصولية «دوران الحكم مع علته» أو «الحكم يدور مع علته وجودا وعدما». فكما هو مقرر عند الأصوليين أن بقاء الحكم مرتبط ببقاء علته، ومتى زالت العلة زال الحكم المبني عليها.

التعليل الذي يدعو إليه الشيخ الريسوني كما دعا إليه من قبله لا يخلو من ضوابط وشروط محكمة « هذا التعليل ليس مجرد أو تخمين أو حدس يلوح لعالم أو مفكر أو منظر، وإنما هو عمل علمي مضبوط بمسالكه وقواعده المنهجية، وكل تعليل فاقد لهذه الصفات والشروط يبقى مجرد قول - أو زعم - لصاحبه لا يلزم أحدا»[3]. لذلك كما نبه ابن عاشور يلزم من «الباحث في مقاصد الشريعة أن يطيل التثبت في إثبات مقصد شرعي، وإياه والتساهل في ذلك»[4].

ختم فضيلته حجية القاعدة بجملة أحاديث نبوية تنوعت قضاياها يطول بنا الحديث عند ذكرها، وحاصل القول إن هذه قاعدة التعليل ثابتة من منطلق الأدلة النقلية، كما أنها أداة ملحة يحتاجها المهتمون بالحقل الفقهي.

القاعدة الثانية: قاعدة الاستصلاح

يصرح الدكتور الريسوني أن قاعدة الاستصلاح هي امتداد لقاعدة التعليل، بل يشكلان في أصلهما «قاعدة القواعد في الشريعة ومقاصدها وأصولها وفقهها»[5].

حدد حفظه الله مفهوم الاستصلاح كما يراه أهل العلم بقوله: «طلب الصلاح والمصلحة والقصد

(1). الشاطبي، الاعتصام، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة السعودية، 2008م، ج3، ص 103.

(2). القواعد الأساس، م س، ص30.

(3). نفسه.

(4). مقاصد الشريعة، م س، ص 138.

(5). القواعد الأساس، م س، ص 44.



إليهما، واتخاذ الأسباب المؤدية إلى جلبهما وحفظهما، ويدخل في ذلك كله الفساد واقعا كان أو متوقعا»[1]. كما صرح بأن هذا الاستصلاح الشرعي ينصرف إلى عدة شعب، أهمها ثلاثة:

-الاستصلاح الإلهي في شؤون الخلق و التشريع - الاستصلاح الواقع من الله -: حيث هيأ ويهيئ كما يرى فضيلته- الصلاح والمصالح وأسبابهما للعباد، مستشهدا بما ذكره القاضي عبد الجبار « الشارع مستصلح حكيم»[2].

يبسط فضيلته مقارنة وجوه الإصلاح بين الإنسان وغيره من الكائنات ليصل إلى أن «الإنسان هو الكائن الوحيد الذي جمعت له كل وجوه الإصلاح التكوينية والعقلية والتشريعية، غير إن نظرة العديد من المكلفين قاصرة عن فهم ذلك كله فضلوا وأضلوا « الحقيقة أن الله تعالى قد أنزل لنا الدين تشريفا وتكريما، لنعبده ولا نكفره، ونشكره ولا نكون من العاقين أو الغافلين، وأنزل لنا شرعه لنسعد في الدنيا والآخرة معا... استصلاحه لنا بالدين وشرائعه وتكاليفه، لا يقل نفعا وإسعادا لنا عما ننعم به من خيرات ونعم دنيوية في أنفسنا ومن حولنا»»[3].

الاستصلاح في فهم نصوص الشرع وتطبيقها - التفسير المصلحي للنصوص-: يعني به الدكتور الالتفات إلى المصلحة أثناء النظر في فهم النصوص الشرعية وعند تنزيلها التطبيقي بمعنى أن الشريعة في جميع أحكامها مبنية على أساس جلب المنافع ودرء المفاسد، وعليه « الاستصلاح في تفسير النصوص ليس افتئاتا عليها أو تحكما فيها أو تعطيلا لها، بل هو فقط حسن فهم لها وحسن ظن بها، وإعمال وطرد لما من مقاصدها» [4]، لأجل ذلك يدعو الشيخ الريسوني إلى تحميل النص على الوجه المحقق للمصلحة عند تعدد الاختيارات في التفسير أو عندما يكون ظاهره مفوتا لمصلحة راجحة «وعلى مر العصور تعامل جمهور الفقهاء مع نصوص الشرع بما يحقق الانسجام والتوافق مع جلب المصالح المشروعة ودرء المفاسد الممنوعة»[5].

كما يلزم استحضار هذه القاعدة أثناء إجراء القياس والعمل به «فالمصلحة العامة المحققة

(1). المرجع نفسه، ص44.
(2). القاضي عبد الجبار، محاسن الشريعة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2007م، ص 34.
(3). القواعد الأساس، م س، ص 50.
(4). المرجع نفسه، ص 52.
(5). المرجع نفسه، ص 53.



تحد من القياس وتتقدم عليه إذا عارضها، لأجل ذلك أخذ علماء الحنفية والمالكية بالاستحسان الاصطلاحي وجعلوه مسلكا من مسالكهم الاجتهادية»[1].

-الاستصلاح فيما لا نص فيه: يقصد بذلك المعنى الفقهي الأصولي أي المصلحة المرسلة في غياب وجود نص محكم ومحدد، فتعتمد دليلا شرعيا للأحكام، وبغض النظر عن الخلاف القائم حولها، ينصرف حديث الدكتور الريسوني إلى إقامتها والدفاع عنها قائلا: «وعلى كل حال فالاستصلاح بمعنى العمل بالمصلحة المرسلة قد اتضح أمره واستقر مفهومه، وتجاوز مرحلة المنازعة النظرية حول شرعيته وحجيته وأصبح تشريعا لا غبار عليه»[2].

أبرز فضيلته الدور الذي يؤديه الاستصلاح المقاصدي قائلا: «فهو المرجع المعول عليه في الحكم عليها - النوازل- والتعامل معها وفق قدرها ووزنها»[3].

فغياب الميزان المصلحي والتقدير المصلحي أدى عند الكثير من الفقهاء - خاصة في مجال الافتاء الفقهي - إلى مفاسد جسيمة بسبب إغفالهم مصالح عظيمة، وللطاهر ابن عاشور التفاتة مهمة في الموضوع بقوله: «إن طريق المصالح هو أوسع طريق يسلكه الفقيه في تدبير أمور الأمة عند نوازلها ونوائبها إذا التبست عليها المسالك، وأنه إذا لم يتتبع هذا المسلك الواضح... فقد عطل الإسلام عن أن يكون دينا عاما وباقيا»[4].

القاعدة الثالثة: قاعدة اعتبار المآل

تعتبر نظرية اعتبار المآل وجها من وجوه الاستصلاح أبان عنه الإمام الشاطبي في القرن الثامن الهجري بعدما أهملت عند الفقهاء ولم يتم تفعيلها بشكل بارز إلا بعد ظهور الرجل، ولربما يرجع السبب حسب ما يراه فضيلته إلى «الاهتمام بنظرية الذرائع على الرغم من أن قاعدة «اعتبار المآلات» أعم وأوسع من قاعدة سد الذرائع، فسد الذرائع إنما هو وجه من وجوه اعتبار المآلات»[5].

أولى حفظه الله دراسة هذه القاعدة من الناحية المنهجية والمقاصدية من خلال مبحثين:

(1). القواعد الأساس، م س، ص 56.

(2). المرجع نفسه، ص59.

(3). المرجع نفسه، ص 61.

(4). المرجع نفسه، ص 62.

(5). القواعد الأساس، م س، ص 66.



المبحث الأول: الشريعة بين اعتبار الحال واعتبار المآل.

اهتم المتخصصون في مجال الاصطلاح الفقهي بهذا اللون من القواعد بحيث حددوا معنى «اعتبار المآل» في «استشراف التطورات والتداعيات التي يمكن أن يؤول إليها الفعل مستقبلا، ثم إدخالها في حيثيات الاجتهاد والحكم عل ذلك الاجتهاد»[1]. وقد استعان فضيلته بما أورده المرحوم فريد الأنصاري من خلال كتابه الماتع «المصطلح الأصولي عند الإمام الشاطبي» حينما قال: «وهنا نكتة لابد من التنبيه إليها وهي أن «المآل» في الاعتبار الاجتهادي يقتضي نظرا تطوريا أي غير سكوني، ذلك أن اعتبار المآل في تنزيل الحكم الشرعي هو نظر إلى الواقع في صيرورته الحركية، فالمآل هو ذلك الواقع المصار إليه بعد حركة الواقع المشاهد... النظر في المآل هو رصد الحركة المتغيرة المؤثرة على الحكم الشرعي بعد تنزيله وإلباسه ظروف الزمان والمكان المتوقعة»[2].

فإذن المآل من الزاوية الاجتهادية يكمن أساسا في مصادرة حكم في الحاضر باعتبار ما سيؤول إليه الأمر مستقبلا.

الشريعة من أساسها - كما يرى الشيخ الريسوني - قائمة على اعتبار الحال والمآل في آن واحد «وليس مجرد أصل اجتهادي نذخره ونستدعيه لنعمله في حالات معينة»[3]، وقد أصل لماذكره بعدة أمثلة وأقوال مثل ذلك ما نبه إليه الإمام الشاطبي «والأشياء إنما تحل وتحرم بمآلاتها»[4] وقوله: «وضع الأسباب يستلزم قصد الواضع إلى المسببات، أعني الشارع»[5].

المبحث الثاني: المآلات والمقاصد

يرى فضيلة الريسوني أن اعتبار المآلات هو في أصله «اعتبار لمقاصد الشرع الراعية للمصالح حالا واستقبالا»[6]، لأن الاستصلاح إنما هو مراعاة للمصالح في الحال وفي الاستقبال، بل إن ما يراعى في المآل من المصالح هو أضعاف مايراعى في الحال على اعتبار محدودية هذا الأخير.

(1). المرجع نفسه، ص 68.

(2). الأنصاري، فريد، المصطلح الأصولي عند الإمام الشاطبي، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى، 2010م، ص 430-431.

(3). القواعد الأساس، م س، ص 69.

(4). الموافقات، م س، ج4، ص 196-197.

(5). المصدر نفسه، ج1، 194.

(6). القواعد الأساس، م س، ص 76.



ينبه الدكتور أن الاجتهاد المآلي صعب المورد لا يلجه إلا الفطن لكونه «يتطلب الاجتهاد في فهم الواقع وما سيؤول إليه، والقدرة على فهم الزمان وما يحبل به»[1]، وقد تأخذ المصالح والمفاسد تقسيما آخر باعتبار المآل من منطلق حصولها من الأفعال بالقصد أو تحصل بالمآل فتتغير بحسب مآلها.

النظر المآلي الكلي اعتمد عند الفقهاء لتحرير بعض القواعد الفقهية، كقاعدة «الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة»، بمعنى أن الحاجة في حق الناس كافة تنزل منزلة الضرورة في حق الواحد المضطر «لو هلك واحد، لم يؤد هلاكه إلى خرم الأمور الكلية الدنيوية والدينية، ولو تعدى الناس الحاجة لهلكوا»[2].

يتحصل من كلام الشيخ الريسوني أن الأخذ من الحرام لحاجات الناس مرتبط بدرجة خوفهم من الوقوع في الهلاك والضرر وهو أمر يختلف عن ضوابط الآحاد ارتباطا بالحاجة، ليختم كلامه نقلا عن الجويني قائلا: «الكلام عنينا به ما يتوقع به فساد البنية، أو ضعف يصد عن التصرف والتقلب في أمور المعاش»[3].

لائحة المصادر والمراجع:

- ابن عاشور، محمد الطاهر (المتوفى: 1393هـ)، التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، الطبعة الأولى، الدار التونسية للنشر، 1984م.

- ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع، الطبعة الثالثة، 1988م.

- الأنصاري، فريد (المتوفى 1430هـ)، المصطلح الأصولي عند الإمام الشاطبي، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى، 2010م.

- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، (المتوفى: 279هـ)، إثبات

(1). المرجع نفسه، ص 77.

(2). المرجع نفسه، ص 81.

(3). الجويني، أبو المعالي، غياث الأمم في التياث الظلم، مكتبة إمام الحرمين، الطبعة الثانية، 1401هـ، ص 81.

العلل، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الطبعة الأولى، 1998م.

- الجويني، أبو المعالي ركن الدين إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد (المتوفى: 478هـ)، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: عبد العظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين، الطبعة الثانية، 1401هـ.

- الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الملقب خطيب الري (المتوفى: 606هـ)، المحصول من علم الأصول، دراسة وتحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1997م.

- الريسوني، أحمد عبد السلام، الجمع والتصنيف لمقاصد الشرع الحنيف، مجمع الفقه الإسلامي، 1998م.

- الريسوني، أحمد بن عبد السلام (مواليد 1953)، القواعد الأساس لعلم مقاصد الشريعة، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، الطبعة الأولى، 2014م.

- الشاشي، أبو بكر، محاسن الشريعة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2007م.

- الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي (المتوفى: 790هـ)، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، 2008م.

- الشاطبي، أبو إسحاق، الاعتصام، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة السعودية، 2008م.







A QUARTERLY ELECTRONIC PEER REVIEWED ACADEMIC JOURNAL OF HUMANITIES

Participated in this issue:

Mohamed Slimani	Mohamed Sebai
Mohamed Azzouz	Oum Kaltoum Agzenay
Saer Basmaji	Jihad Sakhi
Ali Benajmi Euchi	Yassin Benrawan
Mourad Bougria	Nourddin Berrahou
Amhamed Rahmani	Othmane Guadouare